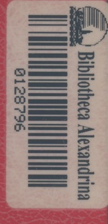
فتح الرحمن

الزركشى





فتح الرحمن شرح شيخ الاسلام زكريا الانصارى على متن لقطة العجلان وبلة الظمآن في فن الاصول للامام الزركشي

تغمدهما الله تعالى بالرحمة والرضوان آمين

م

(وبهامشه حاشية العلامة الشيخ يس على الشرح المذكور)

طبع

(على ذمة حضرة الاستاذ الشيخ محمد المتر الدمياطي)

الطبعة الاولى

(بمطبعة النيل بمصر)

(سنة ١٣٢٨ هجرية)

(بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله) الذى جعل لمن وفقه طاقة على فتح أبواب العلوم وزين سماء الدنيا بمصابيح العلماء فهم معالم للهدى ومنهم للشياطين رجوم (والصلاة) والسلام علي سيدنا محمد رافع منار الاسلام وخافض الشرك وكاسر الاصنام وعلي آله وصحبه والتابعين لهم من الائمة الاعلام (وبعد) فيقول الفقير لرحمة رب العالمين يس بن زين الدين العليمي الحمصي غفر الله له ولوالديه وللمسلمين آمين هذه حواشي علي شرح لقطة العجلان وبلة الظمآن لمولانا شيخ الاسلام زكريا الانصارى رحمه الله جمعتها حال الاقراء مع العجلة خوف ضياع ما تقتضيه المطالعة من الفوائد ويقتضيه الفكر عند البحث من الفرائد راجياً أن يحصل بها النفع للمحصلين من الطلاب ومؤملا من الله سبحانه الثواب الجزيل وهو حسبى ونعم الوكيل (قوله فاتح أبواب العلوم) قال الراغب الفتح ازالة الاغلاق والاشكال وذلك ضربان أحدهما ما يدرك بالبصر كفتح الباب ونحوه وكفتح الغلق والقفل والمتاع والثانى ما يدرك بالبصيرة كفتح الهم وذلك ضربان أحدهما في الامور (١) الدنيوية والثانى فتح (٢) المستغلق من العلوم انتهى ملخصاً وأطلق فاتح على الله مع عدم ورودة وانما الوارد فتاح بصيغة المبالغة ونظيره قول ابن (٣) الجزرى سامع وانما ورد سميع أما بناء على الاكتفاء بورود ٢ مادته أو غير ذلك مما يأتى والعلوم جمع علم وجمع وان كان مصدر الارادة أنواعه قال القرافي فى الخصائص قال النحاة من خصائص المصدر انه لا يثنى ولا يجمع الا ان يجرد نحو ضربة وضربتان وضربات أو تختلف أنواعه كعلم النحو وعلم الفقه وعلم الطب أما المصدر من حيث هو فلا يثني ولا يجمع لانه يقع على القليل والكثير من جنسه ولذا وحد السمع وجمع الابصار كما قاله المفسرون وفيه أبحاث الاول لفظ المصدر انما وضع للقدر المشترك ولذا أجمع النحاة على انه لو فسر بضربة واحدة يكون حقيقة ولو كان موضوعاً للكثير ومانع لكان مجازاً فى القليل أو مشتركا وليس كذلك وحيث كان موضوعاً للقدر المشترك فلا يدل على الافراد الكثيرة لانها أخص منه والدال على الاعم غير دال على الاخص الثانى ان أسماء الاجناس نحو جماد وحيوان انما وضعت للقدر المشترك بين أفرادها فهى كالمصادر تتعذر تثنيتها وجمعها حتى يعرض لمسمياتها ما يوجب التعدد من العوارض والمشخصات وهى من حيث هي لا تقبل شيئاً من ذلك وحينئذ يسقط ما اعتمده المفسرون في جمع الابصار وتوحيد السمع الثالث الاستثناء فى قولهم المصدر لا يثنى ولا يجمع الا أن يجرد أو تختلف أنواعه يجب ان يكون منقطعاً فان المصدر هو الماهية الكلية والذى ثنى وجمع أفرادها فالنفى والاثبات ليسا لشيء واحد كما هو شرط الاستثناء المتصل انتهى ملخصاً وفى البحث الثانى نظر لما صرح به المحققون من أن

بسم الله الرحمن الرحيم

قال سيدنا ومولانا شيخ مشايخ الاسلام * ملك العلماء الاعلام * زين الملة والدين أبو يحيي زكريا ابن الشيخ الصالح محمد ابن الشيخ الصالح أحمد ابن الشيخ الصالح زكريا الانصاري الشافعى تغمده * الله تعالى برحمته وأسكنه فسيح جنته (الحمد لله) فاتح أبواب العلوم لمن قصده

---

(١) قوله الدنيوية قال الراغب كغم يفرج وفقر يزال باعطاء المال بمنه وعفوه ونحو قوله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم بركات من السماء والارض أي أقبلت عليهم الخيرات

(٢) قوله المستغلق من العلوم نحو قوله فلان فتح من العلم باباً مغلقاً وقوله تعالى انا فتحنا لك فتحاً مبيناً قيل عنى فتح مكة وقيها ما فتح على النبى عليه السلام من الفتوحات والهدايات التي هي ذريعة الى المقامات المحمودة صارت لغفران ذنوبه اه قوله والمال زاد في الراغب نحو قوله تعالى ولما فتحوا متاعهم وقال انا فتحنا عليهم باباً من السماء (٣) قوله ابن الجزرى أى في الجزرية في قوله عفو رب سامع

لفظ العام اذا أطلق على الخاص لا باعتبار خصوصه بل باعتبار ليس من المجاز في شئ قال في المطول في بحث الاستعارة وهذا يشتبه على كثير من المحصلين فيتوهمون انه مجاز ويعترضون أيضاً بأنه لا دلالة للعام على الخاص ومنشأه عدم التفرقة بين ما يقصد باللفظ من الاطلاق والاستعمال وبين ما يقع عليه باعتبار الخارج (قوله ومانح عطاياه الخ) في القاموس منحه كمنعه وضربه أعطاه والاسم المنحة بالكسر والعطايا جمع عطية والطاعة قال الراغب (١) كالطوع الانقياد لكن أكثر ما يقال في الائتمار فيما أمر والارتسام فيما رسم والعبارة التي اشتق منها عبد قال الراغب أبلغ من العبودية (٢) لانها غاية التذلل ولا يستحقها الا من له غاية الافضال وهو الله تعالى (قوله وأشهد الخ) أشهد بمعنى أعلم وأذعن ولا يكفي العلم من غير اذعان كما هو شأن كثير من أهل الكتاب الذين كانوا في زمنه صلى الله عليه وسلم وهذا انما يحتاج اليه في قوله وأشهد ان الله الهنا وان وقع لجماعة منهم شيخنا الغنيمي التعرض له هنا والجملة خبرية لفظاً ومعنى وقيل انشائية معنى وأن بفتح الهمزة مخففة من الثقيلة واسمها ضمير شأن محذوف ولا نافية للجنس واله اسمها مبني معها على الفتح والخبر محذوف تقديره موجود لا ممكن لان القصد الرد على من ادعى وجود اله غير الله والجملة من لا واسمها وخبرها خبر ضمير الشأن وان وما بعدها سادة مسد مفعولي أشهد ولفظ الجلالة مرفوع وفي اعرابه أقوال أظهرها انه بدل من محل لا مع اسمها ويجوز نصبه على الاستثناء لا البدل لان لا انما تعمل في نكرة منفية ولا مجال لكون جملة لا اله الا الله انشائية لان بناء كون الكلمة انشاء أو خبر على مضمونه لا المقصود منه ومضمون كلمة التوحيد الوحدانية المتحققة في الخارج أزلا وأبداً ولا يتصور انشاؤها في اذن الله تعالى كانشاء الحرية في ذات العبد بأنت حر ووحده حال مؤكدة مقررة لمضمون الجملة الاسمية قبلها هذا مذهب سيبويه وفيه خلاف فانظر

ومانح عطاياه لمن أعطاه وعبده * وأشهد أن لا اله الا الله وحده لاشريك له المتفضل على من اختاره ووحده * وأشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله المفضل على غيره ممن أبدعه وأوجده * والصلاة والسلام

حاشيتنا على شرح التوضيح والمتفضل اسم فاعل من تفضل بمعنى أفضل عليه كما في الصحاح واطلاقه على الله تعالى مع عدم وروده اما بناء على انه يكفي اطلاق ما لا يوهم نقصاً وأشعر بالتعظيم واما لان محل الخلاف اطلاق اللفظ على ذاته لا اطلاقه على مفهوم صادق عليه والفرق واضح وان خفي على بعضهم فجعل من محل الخلاف رفيقاً في قوله صلى الله عليه وسلم ان الله رفيق يحب الرفق نبه على ذلك ابن كمال باشا والضمير ان في اختاره ووحده راجعان لله أي اختار الله رباً واعتقد انه واحد (قوله وأشهد ان محمداً الخ) تقدم معنى أشهد ومحمد علم شخصي على نبينا خاتم الانبياء والمرسلين وأفضل الخلائق أجمعين منقول من اسم مفعول الفعل المضعف أي المكرر الميم ومشتق من الحمد كاحمد ومحمد يفيد المبالغة في المحمودية وأحمد في الحامدية ومحمد أفضل لاشعاره بكثرة الحامدين اذ ذلك يستلزم كثرة صفاته الحمدية التي منها كثرة حامديته لله التي أفادها أحمد وظهر من هذا ان تفضيل بعض الاسماء على بعض لاشعاره بصفة ليست في الآخر فهي بالنظر لاستعماله في ذكر ونحوه والعبد صفة في الاصل ثم استعمل استعمال الاسماء وله اطلاقات مشهورة وصفة العبودية في النبي أفضل من صفة نبوته كما قاله بعضهم والرسول مصدر بمعنى الرسالة يطلق على الواحد وغيره وليس كونه بمعنى الرسالة اطلاقاً آخر كما يوهمه كلام شيخنا العلامة الغنيمي في شرح الشعراوية ومن العرب من يثنيه ويجمعه وورد الاستعمالان في القرآن المجيد ويكون وصفاً مفرداً بمعنى مرسل وبين المرسل والرسول فرق لانه ليس كل مرسل رسولا فالرياح مرسلات والرسول اسم للمبلغ عن المرسل ومن هنا حسن وأرسلناك للناس رسولا وان كان لا يحسن نبيناك نبياً والابداع قال المصنف في شرح آداب البحث كالاختراع والانشاء ايجاد الشئ غير مسبوق بمادة ولا مدة وقال انها تقابل التكوين لانه مسبوق بالمادة والاحداث لانه مسبوق بالمدة انتهى قوله لانه مسبوق بالمادة أي وغير مسبوق بالمادة وحينئذ يشكل انه لا يتصور وجود مادة من غير مدة الا أن يقال المراد بالسبق الافتقار لسبق العلة المقارنة للمعلول ثم ان الاستعمالات اللغوية والشرعية تخالف هذه التفرقة

(١) عبارة الراغب والطوع والانقياد يضاده الكره قال ائتيا طوعاً أو كرهاً والطاعة مثله لكن أكثر ما يقال في الائتمار فيما أمر والارتسام فيما رسم اهـ

(٢) عبارة الراغب العبودية اظهار التذلل والعبادة أبلغ منها لانها غاية التذلل لا يستحقها الا من له غاية الافضال وهو الله تعالى ولهذا قال وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه اهـ

(قوله على أشرف نبي عظمه ومجده) لم يحتج الى تعيينه للعلم به وانه المفرد العلم صلى الله عليه وسلم وما أحسن قولي

ياسيد الخلق ياشمس الوجود ومن * غدا لسالك منهاج الهدى علما اذا تفردت بالوصف الجميل فلا * يحتاج واصفكم ان يذكر العلما

وأشرف افعل تفضيل من الشرف وهو العلو وعظمه فخمه وبجله ومجده أعطاه الفضل (١) قال الراغب التمجيد من العبد لله بالقول وذكر الصفات الحسنة ومن الله للعبد باعطائه الفضل (قوله وأتباعه الخ) قال في الصحاح التبع يكون واحدا وجمعا قال الله تعالى انا كنا لكم تبعا ويجمع على أتباع والبررة جمع بار كما في التوضيح وفي التسهيل بررة جمع بر على غير القياس وقال الراغب (٢) وجمع البار ابرار وبررة قال تعالى ان الابرار لفي نعيم وقال في صفة الملائكة كرام بررة فبررة خص بها الملائكة في القرآن من حيث انه أبلغ من أبرار فانه جمع بر وأبرار جمع بار وبر أبلغ من بار كما ان عدلا أبلغ من عادل انتهى وفي التسهيل ان بررة جمع بر على غير قياس والمجدة جمع ماجد والمجد السعة الى الكرم وأصله من قولهم مجدت الابل حصلت في مرعى كثير (قوله الموسومة الخ) الموسومة اسم مفعول من وسمه بمعنى علمه قال (٣) في الصحاح وسمه وسما وسمة اذا أثر فيه بسمة وكي واللقطة الشيء الملقوط وهي بفتح القاف على المشهور وقال الخليل هي بفتح القاف الرجل الملتقط وباسكانها الشيء الملقوط لان فعلة للفاعل مثل ضحكة ولحنة وفعلة للمفعول وحكي ابن مالك فيها أربع لغات فقال لقاطه ولقطه ولقطه ولقط مالاقـد لقطه فليس الاسكان بخطا وهي مختصة بغير الحيوان ويقال في الحيوان ضال والعجلان كالعجول اليين العجلة والبلة بفتح الباء البلل وبضم الباء ابتلال الرطب والظمآن العطشان (قوله العلامة) (٤) أى الكثير العلم هذا مدلوله لغة ودعوى اختصاصه بمن جمع بين العلوم العقلية والنقلية لادليل عليها وان ادعى أنها اصطلاح فاطباقهم على وصف من لم يكن بتلك الرتبة ينافيه (قوله الرباني) (٥) نسبة الى الرب على غير قياس (قوله محمد بن عبد الله) قال في حسن المحاضرة ولد سنة خمس وأربعين وسبعمائة ومات يوم الاحد ثالث رجب سنة أربع وتسعين وسبعمائة ودفن بالقرافة الصغرى (قوله نقول عجيبة) النقول جمع نقل وهو نسبة القول لقائله وهو من المجاز كما في الاساس ونصه ومن المجاز نقل الحديث وهم نقلة الاخبار ونقل ما في النسخة ووصفها بكونها عجيبة لخفائها واستعظام نسبتها القائلها ٤ (قوله ومسائل غريبة) المسائل جمع مسئلة وهي مطلوب خبرى يبرهن عليه في العلم ووصفها بكونها غريبة لكونها عديمة (٦) النظير كما في قوله صلى الله عليه وسلم بدا الاسلام

على أشرف نبي عظمه ومجده * وعلى آله وأصحابه وأتباعه البررة المجده (وبعد) فلما كانت المقدمة الموسومة بلقطة العجلان وبلة الظمآن تأليف العلامة الرباني محمد بن عبد الله الزركشي الشافعي مشتملة على نقول عجيبة * ومسائل غريبة وحدود منيعة * وموضوعات بديعة *

غريبا وسيعود كما بدا (قوله وحدود منيعة) الحدود جمع حد وهو القول الدال على ماهية الشيء ومعنى كونه منيعا اطراده وانه كلما وجد مع المحدود وجد كما ان معنى جمعه انعكاسه وانه كلما انتفى المحدود انتفي (قوله وموضوعات بديعة) الموضوعات جمع موضوع وموضوع كل علم ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية ولعل مراده هنا الابحاث الموضوعة في مواضعها اذ لم يذكر المصنف موضوعات العلوم والبديعة التي لم تسبق بمثال

---

(١) قال الراغب قبل هذه العبارة البر خلاف البحر وتصور منه التوسع فاشتق منه البر أى التوسع في فعل الخير وينسب ذلك الى الله تارة نحو انه هو البر الرحيم والى العبد تارة فيقال بر العبد ربه أى توسع في طاعته فمن الله الثواب ومن العبد الطاعة وذلك ضربان ضرب في الاعتقاد وضرب في الاعمال وقد اشتمل عليه قوله تعالى ليس البر الخ وعلى هذا روى انه سئل ما البر فتلى هذه الآية فان هذه الآية متضمنة للاعتقاد لآية الفرائض الى آخر ما أطال رحمه الله

(٢) قوله في الصحاح وقال الراغب الوسم التأثير والسمة الاثر قال تعالى سيماهم في وجوههم من أثر السجود وقال تعالى تعرفهم بسيماهم اه

(٣) قوله العلامة في بعض العبارة النحرير وهو من نحر العلم أعمقه كأنه ينحر الشيء علما ويقال نحرت كتاب كذا علما أى علمته حق العلم وكان الاصمعي يقول النحرير ليس من كلام العرب وانما هي كلمة مولدة وقد جاء في الشعر الفصيح قال عدي بن زيد ويروى للاسود بن يعفر

يوم لا ينفع الرواغ * ولا تقدم المشيئع النحرير فقوله المشيئع هو الشجاع الذى كان في قلبه أمر يشيعه على الاقوام اه

(٤) قوله الرباني والربوبية مصدر تقال في الله والربابة تقال في غيره اه

(٥) قوله عديمة النظير عبارة الراغب وقيل لك متباعد غريب ولكل شيء فيما بين جنسه عديم النظير غريب وعلى هذا قوله عليه السلام بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا ويقال للعلماء غرباء لقلتهم فيما بين الجهال باختصار اه

(قوله مع كثرة علمها) مع ظرف لغو متعلق بمشتملة أو حال من فاعلها (قوله ووجازة لفظها) الوجازة مصدر وجز وهي الايجاز مقابل الاطناب والاسهاب (قوله الى حل مبانيها) أى فك تراكيبها فان المباني جمع مبني وهي الالفاظ التي يتألف منها الكلام ويأتي مافي الكلام من الاستعارة (قوله وبيان معانيها) المعاني جمع معنى والكلام في لفظه ومعناه مشهور بين حل المعاني وبيان المعاني عموم وخصوص وجهي فقد يوجد الاول بدون الثاني كما اذا أعربت الالفاظ فقط ويوجد الثاني بدون الاول كما اذا قيل حاصل هذا الكلام كذا ولم يتعرض لالفاظه وقد يجتمعان (قوله طلب جواب لما) في قوله فلما كانت (قوله ان أضع) في موضع المفعول لطلب (قوله (١) بحل ألفاظها) فيه استعارة مكنية تخييلية تبعية وذلك لانه أضمر في النفس فك التراكيب بشيء معقود قد حل ثم حذف المشبه به وأتى بشيء من روادفه ولوازمه تخييلا وهو الحل واشتق من المصدر يحل فوقعت الاستعارة تبعية وذكر القنبري في حواشي المطول ان القوم سكتوا عن جريان التبعية في المكنية وان الظاهر تحققها والمشهور انه يجوز في هذا التركيب ونحوه كنطقت الحال عند الجمهور ان يكون استعارة تبعية تصريحية بان شبه في هذا التركيب فك التراكيب بحل الشيء المعقود واشتق منه يحل وفي نطقت الحال الدلالة بالنطق واشتق منه نطقت والقرينة المفعول ويجوز أن يقال شبه الالفاظ بالاشياء التي يعقد عليها تشبيهاً مضمراً في النفس على طريق الاستعارة بالكناية وأثبت لها الحل استعارة تخييلية وهذا متعين عند السكاكي المنكر للاستعارة التبعية بمعنى انه لا يجوز التبعية فلا ينافي انه يجوز عنده كالجمهور ان يكون الحل مستعملا في لازمه وفي الابانة والظهور والنطق في لازمه وهو الدلالة فيكون في الكلام مجاز مرسلا أو كناية (قوله ويبرز دقائقها) أى يظهر الامور الخفية من عباراتها والدقائق جمع دقيقة من دق الشيء يدق أى صار دقيقاً لا يهتدى اليه الا بتأمل (قوله ويحرر دلائلها) التحرير التهذيب والتصفية والدلائل جمع دليل ويأتي معناه (قوله راجياً الخ) راجياً حال من فاعل أجبته والرجا قال الراغب ظن يقتضي حصول مافيه مسرة والجزيل الكثير والاجر مايعود من ثواب العمل والثواب مايرجع الى الانسان من ثواب عمله فسمي الجزاء ثواباً تصوراً أنه هو هو ألا ترى انه جعل الجزاء نفس الفعل في قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ولم يقل ير جزاء ويقال في الخير والشر لكن الاكثر المتعارف في الخير (قوله من فيض الخ) (١) قال الراغب الفيض الماء الكثير انتهى وحينئذ ففي الكلام استعارة لانه شبه عطايا. تعالى الكثيرة بالماء الكثير وأطلق اسم المشبه به على المشبه فهو استعارة تصريحية ومعنى الاكرام الزائد في الكرم على كل كريم والوهاب الكثير الهبة (قوله) أى أؤلف أو أبتدئ تأليفي بيان لمتعلق الجار والمجرور لان الجار أصلي لا زائد وانه يجوز تقدير متعلقه فعلا خاصاً كأؤلف أو عاماً كأبتدئ والاول أولى كما ان تقديره فعلا ومؤخراً أولى من تقديره اسما ومقدما لما بين في موضعه وكلام الشارح محتمل لتقديره مقدما ومؤخراً وأشار بقوله تأليفي الى انه اذا قدر عاما يحمل على الخصوص بتقدير المفعول خاصاً بمعونة المقام (قوله ليكون ابتداء التأليف الخ) ترجيح لحمل الباء على المصاحبة وقد رجحه صاحب الكشاف بخمسة وجوه ولم يذكر هذا منها وانما قال ان باء المصاحبة أدل على ملابسة جميع أجزاء الفعل باسمه تعالى من باء الاستعانة انتهى وهو صريح في ان باء الاستعانة لا تدل على ذلك بل على ملابسة ابتداء التأليف فقط فكيف يجعل الشارح ذلك ترجيحاً لباء المصاحبة مع مشاركة الاستعانة لها فيه وانما ينبغي الترجيح بما به الاختصاص (قوله مشتق من السمو) هذا مذهب البصريين (قوله من الوسم) أى بفتح الواو وهذا مذهب الكوفيين وعبارة غيره من السمة وأصله وسم حذفت الواو وعوض عنها الهاء قال القرطبي فمن ذهب للاول قال لم يزل الله تعالى موصوفاً قبل وجود الخلق وبعد وجودهم وعند فنائهم لا تأثير لهم في أسمائه وصفاته وهذا قول أهل السنة ومن ذهب الى الثاني يقول كان الله تعالى في الازل بلا اسم ولا صفة فلما خلق الخلق جعلوا له أسماء وصفات فاذا أفناهم بقي بلا اسماء ولا صفات

مع كثرة علمها ووجازة لفظها * وافتقارها الى حل مبانيها * وبيان معانيها * طلب مني بعض الاخوان الاعزة عليّ من الطلبة المترددين الى أن أضع عليها شرحاً يحل ألفاظها * ويبرز دقائقها * ويحقق مسائلها * ويحرر دلائلها * فأجبته الى ذلك بعون الملك القادر راجياً به جزيل الاجر والثواب * من فضل مولانا الكريم الوهاب (وسميته) فتح الرحمن * بشرح لقطة العجلان * وبلة الظمآن * والله أسأل أن ينفع به وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم مصاحباً لما بين يديه سقيم قال المؤلف رحمه الله تعالى (بسم الله الرحمن الرحيم) أى أؤلف أو أبتدئ تأليفي والباء للمصاحبة ليكون ابتداء التأليف مصاحبا لاسم الله تعالى المتبرك بذكره أو للاستعانة نحو كتبت بالقلم والاسم مشتق من السمو وهو العلو وقيل من الوسم وهو

(١) قوله يحل ألفاظها عبارة الشارح في شرح الجزرية بعد يحل ألفاظها ويبين مرادها قال به الشارح زين الدين قوله ويبين مرادها بين حل الالفاظ وبيان المراد عموم وجهي لان حل التراكيب قد لا يبين بمجرد المراد وبيانه قد يكون دون حل بان يقول والمراد كذا وذهب بعضهم الى أن بينهما تبايناً اذ المراد بالالفاظ المفردات وبالمراد غيرها اه (٢) عبارة الراغب فاض الماء اذا سال

(قوله والله علم على الذات الخ) أي علم شخصي وليس قوله علم الخ تعريفاً لله بل بيان للموضوع له ولو كان تعريفاً كان غير مانع لانه يدخل غير لفظ الله من مرادفاته الفارسية وغيرها نحو خداى ثم ذكر الموضعين ليس باعتبار انهما داخلان في الموضوع له خلافاً للشارح في حواشي المطول بل إشارة لاستجماع الذات لصفات الكمال أما الثاني فظاهر وأما الاول فلان كل كمال متفرع على وجوب الوجود بالذات والمحامد جمع محمدة بكسر الميم مصدر بمعنى الحمد (قوله مشتقان) عبارة غيره مشبهتان وهي أولى (قوله بنيتا للمبالغة) ليس معناه انهما من صيغ المبالغة لانها عند الجمهور محصورة في ثلاث ليس هذا واحد منها وهي فعال ومفعال وفعول وما نقل عن سيبويه ان فعيلا منها محمول على حالة العمل بحيث لا عمل لها لا يحمل على صيغها بل معناه انهما صفتان مشبهتان لافادة المبالغة من رحم لانه متعد فلا تشتق منه الصفة الا اذا أريد المبالغة فانها اذا أريدت يجعل المتعدي لازماً بمنزلة الغرائز وينقل الى فعل بضم العين ثم تشتق منه الصفة (قوله أبلغ) أي أكثر مبالغة تارة باعتبار الكمية أي كثرة أفراد متعلق مدلوله التضمني وهو الرحمة وأخرى باعتبار الكيفية أي قوة مدلوله التضمني وعظمته في نفسه (قوله لان زيادة البناء الخ) نقض بحذر فانه أبلغ من حاذر ورد بأن الشرط فيه بعد تلاقي الكلمتين واتحادهما في النوع بأن يكون كل منهما اسم فاعل أو صفة مشبهة وهنا ليس كذلك ولو سلم فالقاعدة أكثرية لا كلية ولو سلم فحذر أبلغ لالحاقه في الثبوت بالامور الى كمية كثيرة وهو لا ينافي كون حاذر أبلغ من وجه آخر بأن تدل على زيادة الحذر وان لم يدل على اثباته ولزومه وهذا كله بناء على كلام الجمهور وعلى ما اختاره ابن مالك وأتباعه من عد فعيل وفعل في صيغ المبالغة وجعلها خمسة فلا نزاع في أن حذراً أبلغ (قوله الحمد لغة الخ) الكلام على تعريف الحمد لغة وعرفاً مشهور ولا نطيل به لكن لا بأس بالتعرض هنا لشيء وهو ان الشارح لم يتعرض للمحمود به لدلالة الثناء عليه ولا يشترط أن يكون فيه اختياريا ولا بد من كونه جميلا اما في الواقع أو عند المحمود كما ان المحمود عليه لا بد أن يكون جميلا في الواقع أو عند الحامد والمراد من كون المحمود عليه فعلا اختياريا كونه كذلك حقيقة أو مجازاً لصدور الافعال الاختيارية عنه أو لكونه شرطاً فيها فلا يشكل الحمد على صفات الله الذاتية مع انها ليست أفعالا الا ان ما عدا الحياة تصدر عنه الافعال الاختيارية والحياة شرط في تلك الصفات (قوله وأبتدأ بالبسملة والحمدلة) أي ابتدأ بالبسملة ابتداء حقيقياً وبالحمدلة ابتداء اضافياً (قوله كما بينت ذلك في شرح البهجة وغيره) والحمد مختص بالله كما أفادته الجملة سواء جعلت أل فيه للاستغراق كما عليه الجمهور وهو ظاهر أم للجنس كما عليه الزمخشري لان لام لله للاختصاص لتحقق الجنس في الفرد الثابت لغيره أم للعهد كالتي في قوله اذ هما في الغار كما نقله ابن عبد السلام واختاره الواحدي على معنى ان الحمد الذي حمد الله به نفسه وحمده به أنبياؤه وأولياؤه مختص به والعبرة بحمد من ذكر فلا فرد منه لغيره وأولى الثلاثة الجنس انتهى وظاهره ان المفيد للاختصاص على تقدير كون اللام في الحمد للجنس انما هو لام الاختصاص في لله وهو ما حققه السيد وقال السعد انه مستفاد من تعريف المبتدا بلام الجنس ألا ترى ان قولك الائمة من قريش والكرم في العرب يفيد القصر كما لا يخفى ورده السيد بان ذلك ليس من قصر المبتدا على الخبر بل القصر استفيد من اللام لانه من قصر الجنس وحده لان الحكم بان جنس الكرم مثلا موصوف بكونه حاصلا في العرب لا يستلزم انحصار أفراده فيهم لجواز ان يثبت لهم في ضمن فرد ولغيرهم في ضمن فرد آخر (قوله والكتاب لغة الضم والجمع) اعلم ان الكتاب مصدر كتب من باب قتل والاسم منه الكتاب بالكسر لانها صناعة كالنجارة تسمى به المفعول مبالغة كرجل عدل أو فعال بني للمفعول كاللباس للملبوس وقال الراغب الكتب ضم اديم الى اديم بالخياطة يقال كتب السقا وكتبت البغلة جمعت بين شفريها بحلقة وفي التعارف ضم الحروف بعضها الى بعض بالخط

العلامة والله علم على الذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد والرحمن الرحيم صفتان مشتقتان بنيتا للمبالغة من رحم كغضبان من غضب والرحمة رقة القلب وهي كيفية نفسانية تستحيل في حقه تعالى فتحمل على غايتها وهو الانعام فتكون صفة فعل أو الارادة فتكون صفة ذات والرحمن أبلغ من الرحيم لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى كما في قطع وقطّع (الحمدلله) الحمد لغة الثناء باللسان على الجميل الاختياري على جهة التبجيل والتعظيم وعرفا فعل ينبئ عن تعظيم المنعم من حيث انه منعم على الحامد أو غيره وأبتدأ بالبسملة والحمدلة اقتداء بالكتاب العزيز وعملا بخبر أبي داود وغيره كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بيسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية بالحمد لله فهو أجذم أي مقطوع البركة وقدمت البسملة عملا بالكتاب العزيز والاجماع والحمد مختص بالله تعالى كما أفادته الجملة الاسمية سواء جعلت أل فيه للاستغراق أو للجنس أو للعهد كما بينت ذلك في شرح البهجة وغيره (فاتحة كل كتاب وخاتمة كل باب) برفعهما على الخبرية لسابقهما وأنثهما باعتبار الحمدلة أو الجملة وفي نسخة فاتح وخاتم بتذكيرهما وبجرهما على البدلية من لفظ الله والكتاب لغة الضم والجمع يقال كتبت كتابا وكتابة

وكتباً وعرفاً اسم لجملة مختصة من العلم مشتملة على أبواب وفصول غالباً وهو مصـــدر لكن بضم مخصوص أو اسم مفعول بمعنى المكتوب أو اسم فاعل بمعنى الجامع والباب لغة ما يتوصل منه الى غيره وعرفاً اسم لجملة مختصة من العلم مشتملة علي فصول غالباً وخص الكتاب بالفتح والباب بالختم لسبق الكتاب الباب وضـعاً فناسب الكتاب الفتح والباب الختم (والصلاة) هي من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الآدميين تضرع ودعاء (والسلام) بمعني التسليم (علي خير من نطق) أي تكلم (بالصواب) أي باصابة الحق وذلك لخبر مسلم أنا سيد ولد آدم يوم القيامة وفي رواية الترمذي ولا فخر أي لا احد علي أولى علي أحد قال ذلك لقوله تعالى وأما بنعمة ربك فحدث ولانه مما يجب تبليغه لامته ليعرفوه فيعتقدوه ويعاملوه بمقتضى اعتقادهم (وعلي آله) وهم مؤمنوا بني هاشم وبني المطلب علي الراجح (وصحبه) هو عند سيبويه اسم جمع لصاحب بمعني الصحابي وهو من اجتمع مؤمناً بنبينا محمد صلي الله عليه وسلم وعطف الصحب علي الآل الشامل لبعضهم ليشمل الصلاة والسلام على باقيهم (أولى) أى أصحاب (الحكمة)

بخط وقد يقال ذلك للمضموم بعضه الى بعض باللفظ والاصل في الكتابة النظم بالخط وفي المقال النظم باللفظ لكن قد يستعار كل واحـد للآخر ولهـذا سمى كلام الله وان لم يكتب كتاباً كقوله الم ذلك الكتاب انتهى وعلى ما فسر به المصنف فاطلاق الكتاب على كلام الله حقيقة ولهذا قال بعض الافاضل والعجب من البيضاوى انه جعل الكتاب عبارة عن مطلق الجمع ثم جعل اطلاقه على كتاب الله سبحانه مجاز حيث قال ثم أطلق على المنظوم عبارة قبـل أن يكتب لانه مما يكتب انتهى واعلم أن بعضهم أنكر أن يكون لا حقيقـة ولا مجاز وهو خطأ ظاهر وقال انما المكتوب النقوش وفى كلام السعد في شرح العقائد ما يوهم ذلك لكن قد علمت من كلام الراغب خلافه وان الالفاظ مكتوبة على وجه المجاز وفي شرح المقاصـــد فان قيـل المكتوب فى المصاحف هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعني قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال وصريحه ان الالفاظ مكتوبة حقيقة عرفية لان تعريف الكتابة مما ذكر أمر اصطلاحي فتدبر (قوله وهو مصدر) أي وكسر أوله لانه صناعة كالتجارة والنجارة (قوله أو اسم) مفعول كاللباس بمعنى الملبوس (قوله ما يتوصل منه لغيره) هذا التعريف قال الشهاب بن قاسم في حواشي شرح البهجة صادق على الطريق الذى يتوصل به لغيره فى الصحراء وتبعد تسميته باباً قال بعض الفضلاء ويصدق على الجسر الممتد على النهر الا أن يجعل ما عبارة عن فرجة كما عبر بذلك بعضهم فقال الباب فرجة فى ساتر يتوصل بها من داخـل لخارج وعكسه قال وهو حقيقة في الاجرام مجاز في المعاني وأقول التخصيص بالفرجة مخالفة لاطلاقـه اصطلاحاً على أبواب العلوم ولكلام أهـل اللغة فانه صريح في أن كل ما يتوصل به الى شيء فهو بابه ومنه قوله صـلى الله عليه وسـلم أنا مدينة العلم وعلى بابها وان قال الحافظ انه لا أصـل له وما أحسن قول بعضهم فى مدحه صلي الله عليه وسلم

وأنت باب الله أى امرئ ... أتاه من غيرك لا يدخل

فلا بعد في تسمية الطريق والجسر باباً ولا فرق بين المعاني اللغوية وبين الحقيقة والمجاز (قوله هى من الله رحمة الخ) قال المصـنف في شرح البهجة أول كتاب الصلاة انه لغوي وقال النووى فى الدقائق انه شرعي وللزمخشري كلام متناقض في معناها لغـة بيناه فى حواشي شرح التوضيح (قوله أى تكلم) ذكر بعض شراح التلخيص انه صاحبه اختار نطق على تكلم لئلا يحتاج الى انه عام خص منـه البعض وهو الله تعالى قال وفيه ايمـاء الى قوله تعالى وما ينطق عن الهوى (قوله وذلك لخبر مسلم) أى كونه خير من نطق (قوله على الراجح) أى الذى قاله الامام المطلبي الشافعي رضى الله عنه لكن فى باب الزكاة فلا ينافي ماذكره بعضهم انه فى مقام الدعاء كما هنا أمة الاجابة (قوله اسم جمع) أى لا جمـع لان فعلا ليس منها ووقـع في عبارة بعضهم وأصحابه واعترض بان فعـلا صحيح العين لا يجمع على أفعال وقال بعضهم انمـا جمع صحب على ذلك لانه مخفف صحب كنمر وفعـل بكسر العين يجمع على صاحب (قوله وهو من اجتمع الخ) شمل غـير المميز ومن اجتمع به مؤمناً من الجن ودخل من رآه قبل الدعوة وبعـد البعثة وآمن به لا من رآه قبل البعثة وآمن بأنه سيبعث ومن اجتمع به من غير شعور من واحد منهما بالآخر أو عدم رؤية واحـد للآخر ومن وراء ستر رقيق علم به وخاطبه أولا ومن لقيه مارا أو لم يمكث عند الوصول اليه ويخرج من رآه من بعد وتردد فيه في منـع الموانع وذكر ما حاصله انه ان لم يثبت انه صحابي فلا اشكال وان ثبت التزم صدق الاجتماع مع الرؤية من بعد ومن رآه قبل النبوة مؤمناً بغيره كما في الاصابة وقضـية كلام البغوى دخول امنه في الصحابة زيد بن عمرو بن نفيـل ولا بد فى الاجتماع أن يكون متعارفاً الا ما وقع على سبيل خرق العادة فيخرج الانبياء والملائكة الذين رأوه ليلة الاسراء واستثني فى الايعاب عيسى لكونه حياً على أحد القولين ونزوله الى الارض وتردد بعضهم فى الخضر والظاهر دخوله ان اجتمع به فى الارض

(قوله وهى كمال العلم) فسرها بعضهم بعلم الشرائع (قوله أى تمييز الخ) في المطول يقال للكلام البين فصل بمعنى مفصول ففصل الخطاب البين من الكلام الذى بينه من يخاطب ولا يلتبس أو بمعنى فاصل أى الفاصل من الخطاب الذى يفصل بين الحق والباطل والصواب والخطأ انتهى فأشار الى أن الفصل مصدر امابمعنى اسم المفعول أو بمعنى اسم الفاعل (قوله اذالقصد الخ) تعليل لكونهما انشائيتين معنى لا خبريتين معنى أيضاً وكان الظاهر أن يقول اذالقصد بها ايجاد الثناء الخ كماقال بعدو بالثانية ايجاد الصلاة وكأنه حذف من الاول لدلالة الثاني ولما كان في حصول الثناء بالجميل الذى هو معنى الحمد بما أوتى به خفاء اذليس فيه ذكر الجميل أشار الى أن فيه ذلك باعتبار ان معنى الحمدلله انه مالك لجميع الحمد (قوله للاعلام بذلك) أى بانه مالك لجميع الحمدو بالصلاة والسلام اذلوكان القصد ذلك لم يحصل المطلوب وهذا واضح في جملة الصلاة والسلام لا الحمد لان الاخبار عن الحمد حمدا والاخبار بانه سبحانه مالك لجميع الحمد ثناء بالجميل عليه والشيء قد يصدق على نفسه كما بيناه فى حواشى شرح التوضيح وفي بعض الحواشى المنطقية اعترض عليه بأن الحمد فعل اختيارى صادر عن الفاعل المختار فلابدله من مقارنة القصد ولا يلزم من الاخبار عن ثبوت الشيء لشيء قصده لذلك الثبوت فالاولى أن يقال ان أل في الحمد للاستغراق فالقضية موجبة كلية حكم فيها على كل أفراد الموضوع أى محل حمد الحامدين لله ومنهم المصنف قيل وعلى هذا لزم الحمد للمصنف ولزوم الحمد ليس بحمد بل التزام له لانه لا يكون الا بالقصد كما مر واللزوم لا يقتضيه بل يقتضى التزامه والجواب الصحيح ان أصل الحمدلله أحمد الله حمداً فيدل باعتبار أصله على صدوره عن المتكلم الواحد وهو المصنف بقرينة المقام وقيل أل للحقيقة فالحكم على طبيعة الموضوع فالمعنى حقيقة الحمد ثابتة لله وفيه ان القضية الطبيعية ليست

من القضايا المعتبرة في العلوم انتهى ملخصاً ولو اعترض على الاخير بانتفاء القصد على زعمه كان أظهر لان المنفى في كلام القوم اعتبار الطبيعية في مسائل العلوم لامطلقاً بدليل استعمالها في المبادى وهى الحدود وماهذا ليس من مسائل العلوم ثم ان قصد الاخبار بجملة الحمد يستلزم قصد الحمد الذى تضمنته فلاحاجة لجميع ماتكلفه (قوله الحاضرة ذهناً) اعلم ان فى مسمى الكتب والعلوم والفصول ونحوها احتمالات سبعة أجازها السيد الجرجانى فاما انه الالفاظ المعينة الدالة على المعانى المخصوصة أو النقوش الدالة عليها بتوسط دلالتها على تلك الالفاظ أو المعاني المخصوصة من حيث انها مدلولة لتلك العبارات والنقوش أو المركب من الثلاثة أو من اثنين ثلاثة أحادية وثلاثة ثنائية وواحد ثلاثى واختار أولها وقال فيه وهذا هو الظاهر وحينئذ فالاشارة بقول المصنف فهذه ان كانت قبل التأليف فالى مافى الذهن على جميع الاحتمالات الا على احتمال ان المسمى النقوش فقط أو الالفاظ فقط أو المركب منهما لان النقوش والالفاظ الصادرة من المصنف والمركب منهما مماله تحقق فى الخارج وأما المعاني فقط أو المركب منها ومن غيرها ولا يوجدان الا في الذهن أما المعانى فقط فظاهر وأما المركب فلان المركب من غير الموجود في الخارج ومن الموجود فيه غير موجود فى الخارج ثم ان جعلت الاشارة الى مافى الذهن فلابد من حذف مضاف والتقدير مفصل هذا المجمل لان الحاضر في الذهن ليس الا المجمل ومسمي الكتاب انما هو المفصل وان جعلت الى مافي الخارج فلابد أيضاً من حذف مضاف أى نوع هذه الالفاظ والنقوش أو المركب منهما لان الموجود في الخارج ليس الا الشخص وهو ليس بمسمى الكتاب والا لانحصر فيه وانما مسماه النوع وعلى تقدير أن المشار اليه مافى الذهن لابد أن يدعى أنه نزل منزلة المحسوس لان وضع اسماء الاشارة ان يشار بها الى محسوس مشاهد (قوله أوراق) هو مجاز مرسل علاقته المجاورة بلاواسطة على احتمال ان مسمى الكتاب النقوش أو بواسطة على غيره (قوله قليلة) أى لان أوراق من مجموع القلة وفائدة تنصيص الشارح عليه استعمال هذا الجمع فى موضوعه لانه قد يستعمل في الكثرة ويدل على استعماله في موضوعه انها في الخارج كذلك

هي كمال العلم واتقان العمل (وفصل الخطاب) أى تمييز الحق عن الباطل أو البيان الشافى في كل قصد وقيل هو الحكم بالبينة أو اليمين أو الفقه في القضاء أو النطق بأمابعد وجملة الحمد والصلاة علي من ذكر خبريتان لفظاً انشائيتان معنا اذ القصد بالاولى الثناء على الله تعالى بانه مالك لجميع الحمد من الخلق وبالثانية ايجاد الصلاة والسلام لا الاعلام بذلك وان كان هو القصد بهما فى الاصل (أما بعد) كلمة يؤتى بها للانتقال من أسلوب الى آخر واما متضمنة معنى الشرط بدليل لزوم الفاء في حيزها غالباً والاصل مهما يكن من شيء بعد البسملة والحمدلة والصلاة والسلام علي من ذكر (فهذه) المقدمة الحاضرة ذهناً (أوراق) قليلة (يقرب منها) بل يصل اليها (المتناول) أى الآخذ منها (ويقصر عنها المتطاول) أى المرتفع الى المطولات لكثرة جمعها وسهولة الاخذ منها (توقف) من أوقف أو من وقف بالتشديد أى اطلع (على) الكتب (المطولات فى الزمن القصير مواليها) بضم الميم أى

(قوله والزمن) لغة المدة قال أبو ذؤيب

هل الدهر الا ليلة ونهارها * والا طلوع الشمس ثم غيابها وهو قريب مما دل عليه كلام سيبويه انه مضي الليل والنهار

(قوله وعرفاً مقارنة الخ) هذا القول نسبه في المواقف للاشاعرة انه متجدد و يقدر به متجدد وقد يتعاكس بحسب ماهو متصور للمخاطبة فاذا قيل متى جاء زيد يقال طلوع الشمس ان كان مستحضراً لطلوع الشمس ثم اذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضراً لمجيء زيد انتهى المقصود منه قال السيد و يرد عليه انه ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم أن يكون الزمان أمراً موجوداً لا موهوماً كما هو مذهبهم وأيضاً اذا كان ذلك المتجدد في نفسه وقتاً فاذا بقي مدة وهو واحد بعينه لزم أن تكون مدة البقاء و مبدأ الابتداء وقتاً واحداً بعينه و هو باطل قطعاً وان جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك ان كل مقترنين انما يقترنان في شيء وان كل معنيين فهما في أمر ما معاً فذلك الشيء الذي فيه المعية هو الوقت الذي يجمعهما ويمكن أن يجعل كلا منهما دالا عليه بل يمكن أن يدل عليه بغيرهما من الامور الواقعة فيه فليست المعية نفس مايقع فيه الحوادث بل هي عارضة لها مقيسة الى مايقع فيه وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما لا يشتبه على متأمل فأصحاب هذا المذهب جعلوا أعلام الاوقات أوقاتاً ولذلك يتعاكس التوقيت عندهم واذا اعتبر ماهو وقت في الحقيقة امتنع التعاكس في التوقيت (قوله ولا جسماني) أى حال في جسم فهو قائم بنفسه مجرد عن المادة (قوله وقيل فلك معدل النهار) في المواقف في بحث الزمان ان ثاني الاقوال انه الفلك الاعظم لانه محيط بالكل وانه استدلال بموجبتين من الشكل الثاني يعني فلا ينتج كما علم من موضعه ان شرط انتاجه اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب. وقال الشارح في شرح اللب وقيل فلك مقدم النهار وهو جسم سميت دائرة منطقة البروج منه بمعدل النهار لتعادل الليل والنهار في جميع البقاع عند كور الشمس عليها انتهى وفي لفظ الجواهر في معرفة الخطوط والدوائر لسبط المارديني دائرة معدل الليل النهار دائرة عظيمة هي منطقة الحركة الاولى اليومية وتسمى ذلك معدل النهار ومدار الحمل والميزان ثم قال بعد دائرة معدل النهار متحركة أبداً مادامت الدنيا في اليوم والليلة

مصافيها مع ملازمة الاشتغال بما فيها وهو مفعول توقف والزمن لغة المدة من ليل أو نهار وعرفا مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم وقيل جوهر ليس بجسم ولا جسماني وقيل فلك معدل النهار وقيل عرض وقيل حركة معدل النهار وقيل مقدارها والقول الاول للمتكلمين والبقية للحكماء وقد بسطت الكلام على ذلك في شرح اللب (وتربو) أى تزيد على المطولات (بالغرائب والعجائب فلا تساويها) أى فلا تساوى المطولات هذه الاوراق والغريب الامر الذى يستغرب والعجيب الامر الذى يتعجب منه ثم استشهد على مدحه لمقدمته بقول العلامة محمد بن نباتة بضم النون في قصيدة له

(ينسى لها الراكب العجلان حاجته * ويصبح الحاسد الظمآن يطريها)

من الاطراء وهو المبالغة في المدح وقبله

دورة واحدة بالتقريب وفي الحقيقة تدور دورة وقريب الدرجة وتحرك جميع الكواكب بحركتها واذا كانت الشمس عليها اعتدل الليل والنهار في جميع البلاد أى تساويا عند الحس ولذلك سميت دائرة معدل النهار (قوله وقيل حركته الخ) في المواقف ان ثالث الاقوال انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة وانه من جنس ماقبله يعني انه استدلال بموجبتين من الشكل الثاني (قوله وقيل مقدارها في المواقف) ان رابع الاقوال ماذهب اليه ارسطو انه مقدار حركة الفلك الاعظم وبسط الكلام على دليله ورده (قوله والقول الاول للمتكلمين) قد علمت انه قول الاشاعرة وانظر كلام الشيخ مع قول المواقف ان المتكلمين أنكروا الزمان وأطال في شبههم وفي ردها (قوله محمد بن نباتة) أى المصرى المولد لانه ولد بزقاق القناديل سنة ست وثمانين وستمائة ومات في صفر سنة ثمان وستين وسبعمائة وليس البيت الذى أنشده المصنف في ديوانه ولا من شعره وانما هو من شعر أبي نصر عبد العزيز بن نباتة السعدى شاعر سيف الدولة بن حمدان وهو ابن نباتة بضم النون بلا شبهة ومطلع القصيدة التى هذا البيت منها

هل رقية يستقيل الحب راقيها * فالطب تزعم ان الحب يعييها

وهي في مدح الامير أبي طاهر محمد بن معز الدولة وكذا عبد الرحيم بن محمد بن نباتة الجذامى الفارقى صاحب الخطب المشهورة وأما المصرى فمقتضى تسميته ديوانه الصغير النباتى وقوله في بعض قصائده وأكثر السكر النبات انه ابن نباتة بفتح النون الا أن يقال يتأمل للتورية (قوله يطريها) في الصحاح أطراه أى مدحه فهو يتعدى بنفسه كما في البيت وفي القاموس أطرى عليه أحسن الثناء عليه وظاهره انه يتعدى بعلى

(قوله صدورها) أي صدور أبياتها أو أوائلها (قوله قوافيها) جمع قافية وهي الحرف الأخير من البيت الذي يكمله عند الأخفش وقال قطرب هو الروي وهو الحرف الذي تبنى عليه القصيدة وفي هذا اشارة الى أن قصيدته متمكنة القوافي وتمكين القافية من البديع (قوله في العلم) ادعى بعضهم ان أخا يجمع في النسب على اخوة وفي الصداقة على اخوان ورد عليه بقوله تعالى انما المؤمنون اخوة والمراد الصداقة وقوله تعالى أو بيوت اخوانكم والمراد النسب بدليل أول الآية وآخرها والشارح أخذ ما فسر به من الواقع لا من صيغة الجمع (قوله أي متقابلة) فالمناظرة بمعنى المقابلة قال بعضهم وهو أظهر من بقية الاقوال المناسبة معنى وزنا (قوله النظر بالبصيرة) عبارة رسالة الآداب النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين اظهاراً للصواب ولا أدري وجه اقتصار الشارح على ماذكره (قوله والاصلين) تثنية أصل والمراد بهما أصول الفقه وأصول الكلام (قوله أي عند) قال بعض المحققين ان عند أعم تصرفاً من لدى لان عند تستعمل في الحاضر وفيما هو حوزك وان كان بعيداً بخلاف لدى (قوله أي ممن الخ) أخذ الشارح هذا التفسير من قول المصنف سابقاً ويقصر عنها المتطاول وقوله فوقف الخ فانه أشعر بأن هناك من لم يوالها ويتطاول لغيرها وان اعتذاره لهما مع كونها تعين على ماذكر في زمن قصير مغن عن المطولات تقصيره وجعل التقصير عذراً على حد قولهم عناية السيد وقوله تحية بينهم ضرب وجيع وهو نوع يسمى بالتنويع وهو ان ينزل ما يقع موقع الشيء بدلا عنه وقد يكون المراد منه التهكم كما بيناه في حواشي شرح التوضيح والاضافة في عذرها على معنى اللام (قوله للاختصاص) أي لان تقديم المعمول يفيد الاختصاص غالباً وأنكر ذلك ابن الحاجب وابن أبي الحديد صاحب الفلك الدائر وهاتا بمان للشارح فانه قال وقد تكلم على ضربت زيداً واذا قدمت الاسم فهو عربي جيد والاهتمام والعناية هنا في التقديم والتأخير سواء قال ابن جماعة والحق عندي هو هذا ومن ادعى الافادة لشيء من ذلك فعليه البيان انتهى وقد حققنا في حواشي المختصر الرد على من خالف في حصول الاختصاص من التقديم قال بعض الفضلاء والحق ماذهب اليه أي أهل المعاني فان الطبع يميل اليه والسجية الغريبة تحتوي عليه ولعمري لقد أبدع عبد القاهر في استخراج هذه الدقائق واستنباط هذه الحقائق على ان س رحمه الله سيف صقيل في هذه الضربة بناء وجواد سباق لكنه في هذه الحلبة كبا والافاقر ره أهل المعاني المرقص المطرب والطراز المذهب المعجب (قوله أي على ماجمعت الخ) اشارة الى ان في بمعنى على كافي ولاصلبنكم في جذوع النخل وان العائد محذوف مجرور بمثل ماجر به الموصول *(فصل * قوله مدارك العلوم) في المغرب وقوله الاجتهاد جعل مدركا في مدارك الشرع الصواب قياساً ضم الميم لان المراد موضوع الادراك وفي المصباح المدرك بضم الميم يكون مصدراً واسم زمان ومكان تقول أدركته مدركا أي ادراكا وهذا مدركه أي موضع ادراكه ومدارك الشرع مواضع طلب الاحكام وهي حيث يستدل بالنصوص والاجتهاد من مدارك الشرع والفقهاء يقولون في الواحد مدرك بفتح الميم وليس لتخريجه وجه وقد نص الائمة على طرد الباب فيقال مفعل بضم الميم من افعل واستثنيت كلمات مسموعة خرجت عن القياس قالوا المأوى من آويت ولم يسمع فيه الضم وقالوا المصبح لموضع الاصباح والامساء ولوقته والمجذع من أجذعت الشيء وأجزأت عنك مجزى فلان بالضم في هذه على القياس وبالفتح شذوذاً ولم يذكروا المدرك مما خرج عن القياس فالوجه الاخذ بالاصول القياسية حتى يصح سماع وقد قيل الخارج عن القياس لا يقاس عليه لانه غير موصل في بابه انتهى وحينئذ فالمدارك في كلام المصنف جمع مدرك

خذها اذا انشدت في الحي عن طرب * صدورها عرفت منها قوافيها

(جمعتها) أي الاوراق (لسؤال) وفي نسخة بسؤال (بعض الاخوان) في العلم (تستعمل عند المناظرة) وهي لغة من قولهم دور متناظرة أي متقابلة أو من النظير أو من النظر اما بمعنى التبصر أو الابصار أو الانتظار وعرفا النظر بالبصيرة أي بالقوة التي تكتسب بها العلوم وهي للقلب بمنزلة البصر للعين وقد بسطت الكلام على ذلك في شرح آداب البحث (وتعين) بالنصب عطف على تستعمل (على الدخول في فنون المعقول) أي أنواعه من المنطق والحكمة والاصلين وغيرها (لدى) أي عند (المحاورة) أي المجاوبة والمراجعة يقال تحاوروا الكلام أي تراجعوه (في زمان قصير) متعلق بتعين (فلذا) أي فلاجل اعانتها على ما ذكر من الزمن القصير في (عذرها التقصير) أي ممن لا يواليها أو لم يعطها حقها (والله) بالنصب لقوله (أسأل) قدم عليه للاختصاص أي اطلب منه لا من غيره (الاعانة فيما قصدت) من تأليف هذه المقدمة (والاثابة) بمثلثة (فيما جمعت) أي على ما جمعته فيها

(فصل) هو لغة القطع وعرفا اسم لجملة مختصة من العلم مشتملة على مسائل (مدارك العلوم)

بضم الميم ولا يصح جعله مصدرا لتفسير المدارك بالحس وما بعده بل هو اسم مكان وظاهر تفسير الشارح بالاسباب وقوله ان كان آلة انها جمع مدرك بمعنى آلة الادراك وهو لا يظهر في العقل لانه ليس آلة بل هو المدرك نفسه الا أن يقال في الكلام تغليب لكن فيه ان اسم الآلة لا يبني من غير الثلاثى ولذا لم يتعرض له في المصباح ولو قيل ان مدارك جمع مدرك اسم فاعل وجعل أعم ممن قام به ادراك أو كان سبباً فيه لم يبعد قوله العلوم جمعه لما مر والمراد بالعلم هنا صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به أى يتضح به ما يذكر ويمكن أن يعبر عنه موجوداً كان أو معدوماً تصورا أو تصديقاً يقينياً أو غيره ظنياً أوغيره بدليل كلامه الآتى وذكر ان النظر يفيد الظن وذكر ان مدارك الحق أربعة فعلم ان المراد هنا بالعلم ماهو أعم والمراد مدارك العلوم للخلق كما قيد النسفى بخلاف علم الخالق فانه لذاته لا السبب (قوله أى أسبابها) جمع سبب والمراد بالسبب الظاهرى المقصود المهم الذى أمرنا بالاقتصار عليه على لسان الشرع لقوله صلى الله عليه وسلم من حسن اسلام المرء تركه مالا يعنيه ولو أريد السبب المؤثر الحقيقى فهو الله تعالى واطلاق السبب عليه تعالى على مامر في الديباجة لان العلوم كلها بخلقه وايجاده من غير تأثير الحاسة أو عقل والظاهرى كالنار للاحراق فهو العقل لا غير وغيره طريق له أو المطلق فهو كثير كالحدس والوجدان والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادى والمقدمات (قوله حس) لم يقيده بكونه سليما مع ان غيره لا وثوق به فلا يوجب العلم بمعنى اليقين ولا الخبر بالصادق كما قيد غيره وقال بعضهم ولا بد أيضاً من العلم بالصدق ولا بالسلامة لما أسلفنا من كون العلم شاملا لغير اليقين والحواس الغير السليمة والخبر الكاذب يفيدا نتهى (قوله ان كان آلة داخلة) أى فى ذات الشخص العالم غير المدرك له أى للعلم وقوله والمدرك له عطف على غير المدرك أى ان كان آلة داخلة هى المدرك للعلم فهو النظر وكون النظر هو المدرك وداخلا في ذات العالم واضح ان فسر بالعقل لكن المصنف فيما سيأتى فسره بالتأمل بالفكر فى حال المنظور فيه والتأمل لا يوصف بذلك ولا الفكر وانما يوصف بذلك العقل بمعنى النفس الناطقة والشارح أخذ بيان الحصر من كلام السعد فى شرح العقائد وذلك ذكره بعد قول النسفى وأسباب العلم للخلق ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل ومن هنا يشكل كون المراد السبب الظاهرى فى قوله

> أى أسبابها (ثلاثة حس وخبر ونظر) لان سبب العلم ان كان آلة داخلة غير المدرك له فهو الحس أو المدرك له فهو النظر أو خارجة فهو الخبر وبهذا عرفت حدودها مع انه سيذكر حد الاخيرين (الحواس) جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة الضرورية بمعني ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها (خمس ظاهرة) وهى (سمع) وهو قوة مودعة فى العصب المفروش في مقعر الصماخ يدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت

مدارك العلوم لان الذي من السبب الظاهرى العقل كما صرح به السعد (قوله وبهذا عرفت حدودها) أي للاحاطة بالمشترك وهو الجنس ومابه يختص كل عن الآخر وهو الفصل وبيانه واضح (قوله بمعني القوة الحساسة) قال الشهاب القاسمى في شرح الورقات بهذا يندفع الاعتراض بان حاسة اسم فاعل من المزيد أي أحس بمعني ادرك واسم الفاعل من المزيد لا يجىء على فاعله وقال بعضهم على زنة المضارع وانما يجىء على فاعل اسم الفاعل من الثلاثي كضاربة من الضرب ووجه الاندفاع ان حاسة ليس اسم فاعل بل هو اسم لقوة مخصوصة فلا فرق بين مجرد أو مزيد انتهى وقد يقال لا حاجة للدفع بذلك فقد قال الجوهرى وغيره حس وأحس لغتان بمعنى علم واتقن ولكن أحس أحسن وأفصح وحينئذ فحاسة اسم فاعل من حس (قوله حاكم بوجودها) لم يقل وبحصرها في خمس لان العقل لا يحكم بذلك قال الدواني في شرح الهياكل ولم نعثر على غيرها لا فينا ولا فى غيرنا مع احتمال ان يكون في غيرنا ولم نطلع عليه ثم قال فالمحصور فى الخمس هو المعلوم لا ماهو ممكن التحقق أو ماهو متحقق في نفس الامر (قوله تدرك بها أى بسببها) كما قاله في وجه الحصر فان المحققين اتفقوا على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين وسيأتى فى كلام المصنف ما يتعلق بذلك لكن اختلفوا فى أن صور الجزئيات الجسمانية ترسم فيها أو في آلاتها والاول مذهب المتكلمين والثانى هو المشهور عن الحكماء وأما الجزئيات المجردة عن المادة بأن لا تكون جسما ولا داخلة فى الجسم كالعقول والنفوس الفلكية والمفهومات الجزئية لجزئيات الوجود والامكان فانها ترسم في النفس ومنهم من ذهب ان النفس لا تدرك الجزئيات وبسط ذلك في محله (قوله بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت) أى بأن يتكيف الهواء الذى يلي الصوت الحاصل بالقرع وهو المماسة الشديدة أو القلع وهو التفريق الشديد بكيفية ذلك الصوت من شدة وضعف وغير ذلك ثم يذهب بخرق الاغشية حتى يصل الى ذلك العصب فيقرعه فتدركه تلك القوة حينئذ وهذا على قول والمختار ان الهوى الذى يلى الصوت يتكيف بكيفيته وهكذا الى أن يلى الصماخ فالواصل الى الصماخ الهوى الذى يلى الصماخ لا الذى يلي الصوت لانه مندفع بما وراءه فلا يصل الى الصماخ وتكيفه لا ينتقل الى ما يليه حتى ينتقل الى الصماخ لان العرض لا ينتقل من محل الى آخر والاضافة فى بطريق وصول بيانية أي

بطريق هو وصول وهذا من تتمة التعريف وهكذا يقال فيما يأتي والالم تكن التعاريف مانعة لما يأتي من أن اللمس قوة مودعة في جميع أجزاء البدن ومنها الحواس الخمس فلا يخرج الا بما ذكر قوله بمعنى ان الله تعالى الخ أي من غير تأثير للهواء وانما هو سبب عادي ولذا قال في شرح المقاصد الصوت عندنا كيفية تحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج الهواء ولا للقلع ولا للقرع انتهى وكذا يقال في جميع ما جعل طريقاً لادراك باقي الحواس (قوله بمعني ان الله يخلق) جار في جميع ما يأتي وتركه احالة على ماهنا وقوله الى الصماخ أي مؤخره والصماخ خرق الاذن (قوله يتلاقيان ثم يفترقان) يحتمل ان يكون المراد بعد تقاطعهما تقاطعاً صليبياً وهو ماذهب اليه بعضهم ويحتمل انه أراد بدون تقاطعهما فالعصبتان كهيئة دالين يجذب كل منهما الى مجذب الاخرى وهو ماذهب اليه جالينوس (قوله يدرك بها الاضواء الخ) ظاهره ان الاجسام لا تدرك بها وصرح في شرح العقائد في بحث الرؤيا بانا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ثم انه لم يذكر بأي طريق كما فعل في السمع والذوق والشم وقال غيره بطريق انطباع صورها في الرطوبتين الجلديتين وتأدي صورة واحدة الى الملتقى وذلك التأدي ضروري والالزم أن يرى الشيء الواحد لانطباع صورة منه في كل من الجلدتين وهو منقوض بالسابقة واشترطوا توسط الجرم الشفاف وقيل الشرط انتفاء الكثيف وتوسط الشفاف أمر واقعي لضرورة انتفاء الخلاء على قول الحكماء وقيل طريق الابصار خروج شعاع من الحدقة يمتد الى البصر وطلاقته ويصير ذلك الخارج من الرائي كيد اللامس يدرك ما أصابه فان قيل انما ترك الشارح هنا ذلك لما يأتي قريباً ان البصر لا يفتقر لادراك الاشعة عندنا قلنا

(١٢)

الى الصماخ بمعني ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك (وبصر) وهو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم يفترقان فيتأديان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبيح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة (وذوق) وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها المطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب (وشم) وهو قوة مودعة في الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ المشبهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم (ولمس) وهو قوة منبثة في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به (وخمس باطنة وهي الحس المشترك) وهو قوة في مقدم البطن الاول من الدماغ تدرك صور المحسوسات بأسرها (والمصورة) ويعبر عنها بالمتصرفة وهي قوة في مقدم البطن الاوسط المسمى بالدودة تحلل وتركب الصور والمعاني وتستعملها النفس على أي نظام تريد (والمتخيلة) ويعبر عنها بالخيال

وكذا غيره لا يفتقر لشيء مما جعل طريقاً له انما هي أسباب عادية نبهنا عليه سابقاً وكما أشار اليه المصنف فيما يأتي وانما اقتصر على نفي الافتقار الى الاشعة للتنبيه على مسئلة الرؤية (قوله والاشكال) أي هيئة الاجسام (قوله والمقادير) جمع مقدار وهو كم متصل قار الذات وسيأتي بيان الكم (قوله والحركات) جمع حركة وهي كونان قارين في مكانين لا يقال الكون من الاعراض النسبية فلا تدرك بالحس لانا نقول لزوم النسبة للحركة والسكون لا ينافي ادراكها بواسطة محلها الذي هو الجسم لان انتقال الجسم واستقراره محسوسات بواسطة احساس الجسم (قوله وغير ذلك) كالاستقامة والانحناء (قوله منبثة) بنون فثلثة أي منتشرة (قوله بكيفية ذي الرائحة) أي برائحة ذي الرائحة وفي الهواء الواصل القولان في السمع وقيل بل يتحلل من ذي الرائحة جزء لطيف يختلط بالهواء فيصل الى الخيشوم فيدرك رائحته ورد بأنه قد يصل من مسافة بعيدة وذو الرائحة صغير وقد حكي ان رخمة انتقلت من مسافة مئتي فرسخ برائحة جيفة وبأنه كان يلزم أن ينقص ذو الرائحة (قوله من الحرارة الخ) هي أصول الكيفيات الملموسة ومفهوماتها ظاهرة لا تحتاج لبيان (قوله تدرك صور المحسوسات بأسرها) ولذلك سميت بالحس المشترك وهي بالنسبة للحواس الخمس كحوض ينصب فيها أنهار خمسة فان الاعصاب المؤدية للحواس الظاهرة كلها نابتة من محلها فكأن تلك الحواس كلها متشعبة منها فاذا ارتسم في واحد منها صورة تأدت اليها فادركتها بعد غيبتها عنه وحيث ما أطلق تأدي الصورة فانما هو بتأدي الروح الحامل للصورة أو بحدوث مثل تلك الصورة في المتأدى اليه لا بانتقال الصورة بعينها فانها عرض يستحيل انتقاله والدليل على وجود تلك القوة ان النائم يشاهد صوراً جزئية لا وجود لها في الخارج وتلك المشاهدة ليست بالحواس الظاهرة لاختصاص ادراكها بالموجود الخارجي ولانها لو كانت بها لادركها كل سليم الحس كيف والحواس الظاهرة معطلة في النوم ولا بالعقل لانه لا يقطع فيه الامور المقدارية عند بعضهم (قوله ويعبر عنها بالمتصرفة) ويعبر عنها أيضاً بالقوة الفكرية واعلم ان هذه القوة متحركة دائماً لا تسكن في النوم واليقظة أصلا ومن شأنها محاكاة المدركات المحسوسة والمنقولة وربما حاكت الكيفيات المزاجية كالتي

السوداوي يرى في المنام الادخنة والصفراوي النيران والبلغمي المياه والثلوج ولذلك يستدل الاطباء بالمنامات على الامزجة ولكل نفس خاصة في تلك المحاكاة فربما حاكته بأمر يحاكيه غيرها بأمر آخر ولذلك كان تعبير الرؤيا مختلفاً باختلاف الاشخاص ولا بد فيه من حدس تام وقد يحاكي الشيء بضده فان الضدين يجتمعان في الحس المشترك في الاكثر فربما انتقل من أحدهما الى الآخر كما ان البكاء في النوم مفسر بالفرح والموت بطول العمر الى غير ذلك مما يعرفه أهله (قوله تحفظ صورة المحسوسات) أي بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة وعن الحس المشترك وهذه القوة خزانة الحس المشترك وانما جعلوها خزانة له فقط مع ان مدركات جميع الحواس الظاهرة تختزن فيها لان محسوسات الحواس الظاهرة لا تصل اليها الا بعد وصولها الى الحس المشترك (قوله يدرك المعاني الجزئية) أي المتعلقة بالمحسوسات مدركة وذلك الادراك لا يكون بالحواس الظاهرة وهو ظاهر ولا بالحس المشترك لانها لا تدرك الا المحسوسات وليس مما تدركه النفس بذاتها اذ لا ينطبع فيها صور الجزئيات المادية وفيه انه لم يقم الدليل على أن الحس المشترك لا يدرك ما سوى الصور ولا هو بين لان الدليل انما قام على ادراكه الصور وذلك لا يستلزم ادراك ما سواها والتمسك بأن الواحد لا يصدر عنه الا واحد لا يتم على ان المختار ان انطباع الجزئيات في النفس واعلم انهم قالوا ان الوهم ينازع العقل في قضاياه فان قلت الحاكم هو العقل فكيف ينازعه الوهم في أحكامه انما تتصور المنازعة لو كان له حكم قلت صرح ابن سينا في الشفاء في صفة الوهم بانها الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكماً ليس فضلا كالحكم العقلي وليس حكماً تخييلياً مقروناً بالصور الجزئية وبالصور الحسية ومراده انها آلة للحكم كما يطلق عليها المدرك بهذا المعنى فسقط اعتراض الطوسي عليه فان قلت فلا يكون للحيوانات العجم الحكم ومعلوم ان الافعال الاختيارية مسبوقة بالتصديق بتصور الفائدة قلت تلك الحيوانات ليس لها الحكم الفصل الواصل الى حد الظن والجزم وأدني مراتب التصديق هو الظن فلا يكون لها تصديق بل لها الحكم التخيلي وذلك كاف في الافعال الاختيارية ولا حاجة الى الظن والجزم بل قالوا الناس في باب الاقدام والاحجام

بالخيال وهي قوة في مؤخر البطن الاول تحفظ صور المحسوسات (والوهمية) ويعبر عنها بالواهمة وهي قوة في آخر البطن الاوسط تدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو (والحافظة) وهي قوة في البطن الاخير تحفظ ما يدركه الوهم وابتداء ادراك الحواس ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس الظاهرة ابتداء ونهايته ارتسامه في الحواس الخمسة الباطنة كالباصرة مع البصيرة وقد بسطت الكلام على ذلك في شرح آداب البحث وقوله وخمس وباطنة الى آخره ساقط من نسخة مع

أطوع للتخييل منهم للتصديق فما اشتهر من انه لا بد في الافعال الاختيارية من التصديق بترتب الفائدة أريد بالتصديق فيه ما يشمل التخييل فانه قد سمى تصديق مسامحة كما جعلوا الشعر احدى الصناعات الخمس المؤدية الى التصديق (قوله تحفظ ما يدركه الوهم) أي بحيث لا يحتاج في ادراكه بعد الذهول الى تجسم احساس جديد ونسبة هذه القوة الى الوهم نسبة الخيال الى الحس المشترك (قوله وباطنة الخ) ساقطاً وسقوطه هو المناسب لما قلناه سابقاً من المراد بأسباب العلوم الكسبية الظاهرة المأمور بالاقتصار عليها على لسان الشرع ولذكره بعد مسئلة التفضيل بين السمع والبصر مع تعلقها بالحواس الظاهرة (قوله ولا تتم دلائلها الخ) قال الشارح في حواشي شرح العقائد لان القول بثبوتها وتعددها مبني على نفي القادر المختار الموجد لجميع الاشياء ابتداء لمجرد ارادته وعلى ان النفس الناطقة والمراد بها هنا العقل ليست مدركة للجزئيات كالكليات وان الواحد لا يجوز أن يكون مبدأ لآثار كثيرة كما هو مبسوط في المطولات انتهى وقد مر في كلامنا على أدلتها ما يوضح ذلك وبهذا يعلم ما في قول داود الطبيب في تذكرته ولا أدري أي حكم شرعي يبطل باثباتها الى الآن انتهي وأقول لو قيل باثباتها وانها أسباب عادية وان القادر المختار قادر على اثبات مدركاتها للنفس لم يكن في اثباتها حكم شرعي والشاهد في اثباتها غاياتها ونقص أفعالها بنقص أعضائها كقلة الحفظ بحجامة القفا عند رأس الدور النهمي وفساد التصرف بفساد وسط القاعدة والخيال بمقدم الرأس وقوله الاصوليين ان النسيان زوال المعلوم من المدركة وبقاؤه في الحافظة والسهو زواله منهما اعتراف لهاتين القوتين وقد جري على اثباتها علماء البيان وهم من أجلاء علماء الاسلام (قوله وقد بسطت الكلام علي ذلك في شرح آداب البحث) قال فيه بعد ان نقل عن الغزالى ان العقل يطلق بالاشتراك على أربعة معان أحدها غريزة يتهيأ بها لدرك العلوم النظرية وان الامام عبر عن هذا بأنه غريزة يتبعها العلم بالضرورات عند سلامة الآلات وان بعضهم عرفه بأنه نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدي المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله

وبتوفيق الله تعالى وان صدر الشريعة قال في تفسيره أي نور يحصل باشراق العقل فكما ان العين تدركه بالقوة فاذا وجد النور الحسي خرج ادراكها الى العقل فكذا القلب أي الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة مع هذا النور وابتداء درك الحواس ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس الباطنة ثم ذكرها وعرفها بمثل ماهنا ولم يزد شيئاً الا بعد الكلام على المتصرفة فقال وتستعملها النفس على أي نظام تريد فان استعملتها بواسطة العقل وحده سميت مخيلة فاذا تم هذا تنتزع النفس الناطقة من الفكرة علوماً مثل ان تنتزع الكليات من الجزئيات المحسوسة أو تدرك الغائب من الشاهد فهذا بداية تصرفها بواسطة اشراق العقل ولهذا التصرف مراتب استعداده لهذا الانتزاع كما للاطفال ويسمى العقل الهيولاني ثم علم البديهيات على وجه يوصل الى نظريات ويسمى العقل بالملكة ثم علم النظريات منها ويسمى بالعقل ثم استحضارها بحيث لا تغيب وهذا نهايته ويسمى العقل بالملكة ثم علم النظريات المستفاد والمرتبة الثانية هي مناط التكليف اذبها يرتفع الانسان عن درجة البهائم انتهى وقول صدر الشريعة باشراق العقل أي العقل العاشر المسمى بالمبدأ الفياض لا العقل بمعنى النور المخصوص والا لم يصح اذ يلزم حصول الشيء بنفسه وهذا من صدر الشريعة بناء على شرح الحكماء بكلامهم أو بناء على انه يرى أن تلك أسباب عادية ولا تأثير للعقل العاشر ولا لغيره اذ لا مؤثر الا الله سبحانه عندنا (قوله لانفراده عنه الخ) في شرح الهياكل للدواني

ان الحواس الباطنة انما تثبتها الفلاسفة ولا تتم دلائلها على الاصول الاسلامية (والاول) أي السمع (أفضل من الثاني) أي البصر لانفراده عنه بسماع كلام الله تعالى وغيره وبمعرفة العلوم ولشموله تكيف سماع الشخص كلام من يراه ومن لا يراه (خلافاً للحنفية) في قولهم ان البصر أفضل من السمع لان ما يدركه به أكثر مما يدرك بالسمع كما مر (وقيل بالتسوية) بينهما لتعارض دليليهما (قال) الامام (الرازي وأنكر الحكماء الحسيات) أي الادراك بها (لعدم الوثوق بها) تمسكا بامور منها انا نري الصغير كبيراً كالنار البعيدة في الظلمة ونرى الواحد كثيراً كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمز أحد العينين ونرى المعدوم موجوداً كالسراب وأجاب المثبتون لها بان ما تمسك به الحكماء مقتضاه ان لا يجزم العقل بحكم على حسي بمجرد الحس والاحساس به ونحن نقول به لان العقل لا يوثق بما جزم به من الحكم على الحسي مطلقاً وكيف لا يوثق بجزمه فيها مع ان بديهته شاهدة بصحته وانتفاء الغلط عنه كما في قولنا الشمس مضيئة والنار حارة (قال) العلامة نصير الدين (الطوسي غلط) بالبناء للفاعل أي غلط الرازي (عليهم) في نقله ذلك عنهم (وانما مذهبهم ان حكم العقل في المحسوس ينقسم الى يقيني وظني) فكيف ينكرونه (وهل الادراك) ثابت (للحواس) فتكون هي المدركة

ولان انتفاء خلقه يستلزم فوات النطق الذي هو أظهر خواص الانسان فان الاصم الولد أي يكون ابكم انتهى وظاهره ان فوات النطق تابع لانتفاء السمع وقيل الامر بالعكس (قوله خلافاً للحنفية) خلافاً اما مصدر أي خالفوا في ذلك خلافاً أو اللام للتبيين كما في سقياً لك واما حال أي أقول ذلك خلافاً للحنفية أي ذوي خلاف أو مخالفين لهم (قوله لتعارض دليليهما) ولتساويهما في الاحتياج اليهما في بقاء البدن وسكت عن التفصيل بين بقية الحواس وقالوا ان اللمس أعم الحواس ولا يصح بقاء الحيوان بدونه لانه مركب من العناصر فلا بد من قوة تميز بين ما يناسب مزاجه وما يضاده ليطلب الاول ويهرب من الثاني وقضية ذلك انه أفضل من غيره وان الذوق أهم الخمسة بعد اللمس وأشبه القوى باللمس لتوقف ادراكه على المماسة أيضاً وقضية ذلك انه يلي اللمس في الفضل (قوله أنكر الحكماء) أي بعضهم وهم المسمون بالسفسطائية قال في الحكماء للعهد فاشتهار انكار السوفسطائية لحقائق الاشياء ولثبوت العلم بها ومن هنا يعلم تغليط الرازي غلط لان ذهاب السوفسطائية لهذا مما صار أشهر من نار على علم نعم وجودهم عند العقلاء كالعدم (قوله وكيف لا يوثق) استفهام قصد به التعجب من القول بعدم الوثوق مجازاً (قوله بالبناء للفاعل) أي فهو فعل ماض ويحتمل أن يكون بالبناء للمفعول أي قال بعضهم ان الرازي غلط عليهم بقولهم هنا والانسب ان قوله غلط بصيغة المصدر (قوله وهل الادراك الخ) قد أشرنا في الكلام المتقدم على السمع الى هذه المسئلة وعادل المصنف هل بأم المتصلة على ما أجازه ابن مالك من انها ترد لطلب التصور بها بهمزة واستشهد له بقوله صلى الله عليه وسلم هل تزوجت بكراً أم ثيباً والجمهور على أن هل لطلب التصديق فحسب وأم تنافي ذلك فلا تعادل هل فكان الاولي الاتيان بالهمزة لتكون استفهاماً عن

تصور من ثبت له الأدراك لأن التصديق ثبوت الادراك لاحدهما لا على النفس حاصل والمقصود حصول تعيين ذلك الاحد وفي بعض النسخ العطف بأو بدل ام فلا اشكال هذا وكان الاولى للمصنف أن يقدم هذه المسئلة على كلام الرازى لانها متعلقة بمسئلة الحواس (قوله وكل صحيح) أى لان من نسب الادراك للحواس نظر الى انها آلات ومن نفاه عنها نظر الى المدرك حقيقة هو النفس (قوله صفة) هي الامر القائم بالذات أو المحل أى الموضوع وقوله فى شرح المواقف الامر القائم بالغير مشكل اذ الصفة ليست غير المحل كما انها ليست عينه فلا يصدق التعريف على شيء من أفراد المعرف ومحصل التعريف ان العلم أمر قائم لمحل متعلق بشيء يوجب كون محله مميزاً للمتعلق تمييزا لايحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز (قوله قال أئمتنا) أى الاشاعرة فانهم رضى الله عنهم جوزوا رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها حتي جوزوا رؤية الاصوات والطعوم والروائح وجوزوا رؤية أعمى الصين وجوزوا سماع الالوان وهكذا وفي شرح العقائد بعد ان قرر قول النسفي انه لا يدرك بكل حاسة ما يدرك بالاخرى واما انه هل يجوز ذلك ففيه خلاف والحق الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس فلا يمتنع أن يخلق الله عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا انتهى وكأنه اشار بقوله ففيه خلاف الى أن غير الاشاعرة يخالفهم وقال في بحث الكلام من ذلك الشرح وأما الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى فذهب الاشعري الى انه يجوز أن يسمع ومنعه الاستاذ أبو اسحاق الاسفرائني وهو اختيار الشيخ أبي منصور وفي شرح المقاصد قال الاستاذ اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الاصوات الا أن منهم من بت القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كان مسموعا فالاختلاف اللفظي (قوله والخبر الخ) المراد بالخبر هنا الكلام المخبر به الذي يصح فيه ما ذكر وقد يكون بمعنى الاخبار كما فى قولهم الصدق هو الخبر عن الشيء على ماهو به بدليل تعديته بنفسه فلادور وأيضا الصدق والكذب يوصف بهما الكلام والمتكلم والمذكور في تعريف الخبر صفة الكلام بمعنى مطابقة لنسبته للواقع وعدمها والخبر عن الشيء بان له كذا تعريف لما هو صفة المتكلم (قوله أى من حيث هو) هذه الحيثية لبيان الاطلاق كما في قولنا الانسان من حيث هو انسان جسم لا للتعليل كما في قولنا النار من حيث هى حارة تسخن ولا للتقييد كما فى قولنا الانسان من حيث هو انسان يصح ويزول عن الصحة موضوع علم الطب والحاصل ان المراد انه ما صح ان يقال فيه ذلك مع قطع النظر عما في الواقع اما مع النظر فلا يوصف الا باحدهما كما بينه وهذا جار في كل خبر وهذا أولى من اقتصار كثيرين على ان المراد بقولهم لذاته مع قطع النظر عن قائله فلا يرد ان اخبار الله لاتحتمل الا الصدق وقول مسيلمة انه نبي لايحتمل الا الكذب ومع قطع النظر عن خصوصية الطرفين فلا يرد ان قولنا الضدان لايجتمعان لايحتمل الا الصدق وقولنا انهما يجتمعان لايحتمل الا الكذب فالمراد انه يصح ان يقال فيه ذلك من حيث مفهومه وتعين احد الاحتمالين في بعض الافراد بحسب الخارج لخصوصية ومزية لايخرج احتمال ماهيته من حيث هي عن محتملاتها وقيل في الجواب غير ذلك فانظر حاشيتنا على التهذيب للخبيصي

المدركة (أو للنفس بواسطة الحواس) فلا تكون مدركة بل مدركا بها (فيه خلاف) وكل صحيح والتحقيق مع الثاني (وآخر قولى الاشعرى ان الادراكات) أي بالحواس (ليست من قبيل العلوم) بناء على تفسير العلم كما فى المواقف بانه صفة توجب تمييزاً بين المعاني لا يحتمل متعلقه النقيض وقوله الآخر مبنى على تفسيره بذلك لكن بحذف بين المعانى اذ المراد بها الامور العقلية فيخرج بها ادراك الامور الحسية لانه يوجب تمييزاً في الامور العينية فلا تكون الحسيات من قبيل العلوم (واختاره القاضى) أبو بكر الباقلانى (وامام الحرمين) وجرى عليه في المواقف (قال أئمتنا ولا تفتقر الادراكات) أي بالحواس (الى بنية مخصوصة) كالاذن للسمع والعين للبصر (ولا) تفتقر (لاتصال) أى الى اتصال (الاشعة) وهو جمع شعاع وهو مايرى ممتداً كالرماح من الشمس بعيد الطلوع (خلافاً للمعتزلة) فى قولهم انه يفتقر الى ذلك (وهى) أى هذه المسئلة (أصل مسئلة الرؤية) أى رؤية الله تعالى هل هي ممكنة بناء على عدم افتقار الرؤية الى ذلك أولا بناء على افتقارها اليه والاول هو المعتمد (والخبر) قدمت تعريفه وعرفه المصنف بقوله (ما صح ان يقال فى جوابه) أى في جواب السؤال عنه (صدق أو كذب) ويعبر عنه بما يحتمل الصدق والكذب (لذاته) أى من حيث هو اذ هو بالعرض نظراً الى الواقع اما صادق أو كاذب بلا تردد لانه كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون

(قوله أي مطابقة حكمه) أي لان رجوع الصدق والكذب الى الحكم أولا وبالذات والى الخبر ثانيا وبالواسطة وماذكره في تعريف الصدق والكذب هو قول الجمهور وادلته كثيرة منها قوله تعالى وليعلم الذين كفروا أنهم كانوا كاذبين وقول النبي صلى الله عليه وسلم لابى سفيان كذب سعد حين قال سعد لابى سفيان اليوم تستحل الكعبة (قوله أي الخارج الذى يكون الخ) قال السعد فى المطول بيان ذلك ان الكلام دل على وقوع نسبة بين شيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك أو بالنفي بان هذا ليس ذاك فمع قطع النظر عما فى الذهن لابد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية أو سلبية لانه اما أن يكون هذا ذاك أو لم يكن فمطابقة هذه النسبة الحاصلة فى الذهن المفهومة من الكلام لتلك النسبة الواقعة الخارجية بان يكونا ثبوتيتين أو سلبيتين صدق وعدمها كذب وهذا معنى مطابقة الكلام للواقع والخارج ومافي نفس الامر فاذا قلت ابيع واردت به الاخبار الحالى فلابد له من وقوع بيع خارج وحاصل بغير هذا اللفظ تقصد مطابقته لذلك بخلاف بعت الانشائى فانه لاخارج له تقصد مطابقته بل البيع يحصل فى الجملة بهذا اللفظ موجد له ولا يقدح ذلك في ان النسبة من الامور الاعتبارية دون الخارجية للفرق بين قولنا القيام حاصل لزيد في الخارج وحصول القيام له أمر متحقق في الخارج فانا لو قطعنا النظر عن ادراك الذهن وحكمه فالقيام حاصل له وهذا معني وجود النسبة الخارجية انتهى وقوله في صدر البيان الذي دل على وقوع نسبة الخ مبنى على ان مدلول الكلام وقوع النسبة أولا وقوعها على مختاره لا ايقاعها أو انتزاعها كما يختاره المصنف كما يأتى قريبا والفرق على مختار السعد بين المطابق والمطابق بالاعتبار كما أشار اليه بقوله فمع قطع النظر الخ وعلى مختار

صدقاً أو لا تطابقه فيكون كذباً (وصدقه) أى الخبر (مطابقته) أى مطابقة حكمه (للواقع) أى الخارج الذى يكون لنسبة الكلام الخبرى (وكذبه عدمها) أى عدم مطابقته للواقع وقيل صدقه مطابقته لاعتقاد المخبر ولو كان خطأً وكذبه عدم مطابقته له ولو خطأً فقول القائل السماء تحتنا معتقداً أن ذلك صدق وقوله السماء فوقنا غير معتقد ذلك كذب والمراد بالاعتقاد الحكم الذهنى الجازم أو الراجح فيعم العلم والظن وقيل صدقه مطابقته للواقع والاعتقاد بأنه مطابق وكذبه عدم مطابقته لهما (ولا واسطة بينهما) أى بين الصدق والكذب (على الاصح فيهما) أى تعريفهما أما القولين الآخرين فتثبت الواسطة اما على أولهما ففى الخبر الساذج بفتح المعجمة وهو ماليس معه اعتقاد طابق الخارج أو لا واما على ثانيهما ففى أربعة وهي أن ينتفى اعتقاده المطابقة في المطابق بان يعتقد عدمها أو لم يعتقد شيئاً وان ينتفى اعتقاده عدمها فى غير المطابق بان يعتقدها أو لم يعتقد شيئاً (ثم مدلوله) أى

المصنف فالفرق بينهما ظاهر ويكفى في المطابقة توافقهما في الكيف لا من كل وجه كما أشار اليه بقوله بان يكونا ثبوتيتين الخ فتأمل وأشار بعد ذلك بقوله للواقع والخارج ونفس الامر الى ان الثلاثة بمعنى والمراد بها علم الله أو مافي اللوح المحفوظ أو المبادى العالية أو مايجده العقل لضرورة أو هو دليل ونفس الشئ على اختلاف بينهم في معناه واقتصر السعد فى حاشية شرح المطالع على الاخير وحاصل ما أشار اليه بقوله للفرق بين قولنا الخ انه فرق بين ماكان الخارج ظرفا لنفسه وما كان ظرفا لوجوده وان الذى ينافى كونه أمرا اعتباريا ان يكون الخارج ظرفا لوجوده (قوله وقيل صدقه مطابقته الخ) قائله النظام (قوله ولو كان خطأ) كذا في التلخيص قال في المطول والواو في قوله ولو خطأ للحال وقيل للعطف أى لو لم يكن خطأ ولو كان خطأ انتهي ونظر في الاول بانه يقتضى التقييد والموافق للمعنى جعلها للعطف فهو الاحسن وذكر في التلخيص آخر الفصل والوصل مايتضح به مراده ودل كلامه على ان لمثل هذا الشرط جوابا وفيه كلام بيناه في حاشية المختصر فى بحث تقييد المسند بالشرط (قوله وقيل صدقه الخ) قائله الجاحظ وكل من الصدق والكذب على تفسيره أخص منهما على القولين قبله (قوله وهو ماليس معه اعتقاد) أي وذلك في المشكوك وهذا هو المتبادر من التعريف لكن يناقضه ان كلام التلخيص صريح في ان النظام يوافق الجمهور على انحصار الخبر في نوعيه ولهذا لما أورد السعد على تعريف التلخيص بنحو ماهنا انه مايلزم النظام اثبات الواسطة فى صورة الشك قال اللهم الا أن يقال اذا انتفي الاعتقاد تحقق عدم مطابقته للاعتقاد فيكون كاذبا انتهى وهو خلاف المتبادر ويوهم جريان الكذب فى الانشآت وقد جرى صاحب جمع الجوامع على ان الخبر الساذج واسطة على هذا القول واعترض عليه المصنف فى شرحه وقال السعد أيضا لا يقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقا أو كاذبا لانه لاحكم معه ولا تصديق بل مجرد تصور كما صرح به ارباب المعقول لانا نقول لاحكم معه ولا تصديق بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة أو لا وقوعها وذهنه لم يحكم بشئ من الاثبات والنفي لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد في الدار مثلا مع الشك فكلامه خبر

مدلول

(قوله كقيام زيد) لا يظهر جعله مثالا لا للحكم ولا للنسبة قال المصنف في شرح جمع الجوامع عند قوله ومدلول الخبر الحكم بالنسبة لا بثبوتها وفاقا للامام وخلافا للقرافي مانصه قال الامام في المحصول اذا قلت العالم محدث فدلول هذا الكلام حكمك بثبوت الحدوث للعالم لانفس ثبوت الحدوث انتهى المقصود منه وفيه دلالة على ان النسبة هي ثبوت المحمول للموضوع فهي في قام زيد ثبوت القيام لزيد فالحكم في الايجاب انما هو الايقاع وفي السلب الانتزاع وكان الظاهر ان يقول الشارح اى ايقاعها أى الحكم بوقوع القيام من زيد فى الخارج في قام زيد واما ماذكره فانما يناسب التمثيل لمضمون الخبر فقد قالوا انه مصدر الجملة المضاف الى الفاعل أو المفعول والمراد والفاعل ولو معنى ليشمل الجملة الاسمية (قوله والا لم يكن كذبا) ولانه لو دل على ثبوت المعنى أو انتفائه لم يقع شك من سامع في خبر سمعه بل علم ثبوت ما اثبت وانتفاء مانفى اذلا معنى للدلالة الا افادته العلم بذلك الشيء ولما صح ضرب زيد الا وقد وجد منه الضرب لئلا يلزم اخلاء اللفظ عن معناه الذى وضع له وحينئذ لا يتحقق الكذب أصلا (قوله لكن رجح السعد الخ) قال لظهور انه ليس قصد المخبر افادة انه أوقع النسبة أوانه عالم بأنه أوقعها وأيضاً لو أريد انه مدلول الحكم ذلك لما كان لانكار الحكم معنى لامتناع ان يقال انه لم يوقع النسبة انتهى وهذا الاخير يرجع لقول القرافي ان ماقاله الامام قد يعكس فيقال لو كان مدلوله الحكم بالنسبة لم يكن خبر كذبا لان كل من قال قام زيد فقد حكم بقيامه فيكون خبره مطابقا سواء كان في الخارج أم لا خصوصاً والامام يقول بأن الالفاظ وضعت بازاء المعاني الذهنية وقال أيضاً لو كان مدلوله الحكم كان الخبر انشاء لم يكن ثم خارج يطابقه (قوله نظرا للاصل الخ) قال بعد ان نقل ان القوم اتفقوا على ان الخبر لا يدل على ثبوت المعنى أو انتفائه لما تقدم مانصه ظاهر ان العلم بثبوت الشيء لا يستلزم ثبوته فكانهم أرادوا انه لا يدل على ثبوت المعنى في الواقع قطعاً بحيث لا يحتمل عدم الثبوت والا فانكار دلالة الخبر على ثبوت المعنى أو انتفائه معلوم البطلان

مدلول الخبر فى الاثبات (الحكم بالنسبة) في الخارج كقيام زيد فى قام زيد (لا وقوعها) أى ثبوتها فيه (والا) أى ولو كان مدلوله وقوعها فيه (لم يكن كذباً) الوجه لم يحتمل كذباً وهذا ما رجحه الامام الرازى وغيره لكن رجح السعد التفتازانى عكس ذلك نظراً للاصل اذ الاصل فى الخبر الصدق والكذب احتمال عقلى والاول أقعد نظراً لتعريفه وان تبعت السعد فى اللب ويقاس بالخبر فى الاثبات الخبر في النفى فيقال على الاول مدلوله الحكم بانتفاء النسبة لا عدم وقوعها (وينقسم) أى الخبر بالنظر لامور خارجة عنه (الى ثلاثة متواتر) معنى أو لفظاً سمى بذلك لانه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالى (وهو) أى المتواتر (ان يرويه جماعة) أقلهم خمسة على الراجح (يستحيل) أي يمتنع

قطعاً اذ لا معنى للدلالة الا فهم المعنى منه ولا شك انك اذا سمعت خرج زيد فهم منه انه خرج وعدم الخروج أمر عقلى ثم قال الحق ماذكره بعض المحققين ان جميع الاخبار لا تدل الا على الصدق واما الكذب فليس لمدلوله بل يقتضيه وقولهم يحتمله لا يريدون انه مدلوله كالصدق بل يحتمله من حيث هو لا يمتنع عقلا (قوله والاول أقعد نظرا لتعريفه) أى بانه ما احتمل الصدق والكذب وفيه ان الثاني كذلك لما عرفت من كلام السعد والقرافى (قوله الى ثلاثة) نازع العبدرى في شرحه للمستصفى فى ذلك وقال جعل المستفيض قسما ثالثا انما هو بالنسبة الينا واما هو في نفسه فلا بد ان يكون اما من القسم الاول واما من الثاني انتهي المقصود منه (قوله معنى أو لفظاً) الفرق بينهما ان أخبار الجمع الذي يستحيل تواطؤهم على الكذب ان اتفقوا فى اللفظ والمعنى فلفظى وان اختلفوا فيهما مع وجود معنى كلى فيما أخبروا به وقع الاتفاق عليه كما اذا أخبر واحد عن حاتم انه اعطى دينارا وآخر انه أعطى بعيرا وهكذا فمعنوي فانهم اتفقوا على معني كلي وهو الاعطاء (قوله بل على التعاقب والتوالى) عبارته فى حاشية العقائد بل باخبار متتابعة يتخلل بينهما فترات غالباً والذى يقع دفعة انما هو العلم الحاصل بذلك انتهى وأفهم قوله غالباً انه لو لم يقع بينهما فترات بان أخبر جمع لا يتصور تواطؤهم على الكذب دفعة واحدة كان من المتواتر وهو ظاهر وان كان فى عبارة بعضهم ما يخالف ذلك هذا وقال بعضهم من حق اسم هذا الخبر ان يقال المتدارك والمتواصل لان المتواتر من الوتر وهو ان يأتى واحد بعد واحد مع نوع انقطاع بينهما وقال القرافى بعد نقل معنى الفترة وقال بعض أهل اللغة من لحن العوام تواترت كتبك على وصرادهم تواصلت وهو لحن بل لا يقال الا عند عدم التواصل وقال بعضهم ليس مشتقا من هذا بل من الوتر وهو الفرد والوتر قد يتوالى وقد يتباعد بعضه عن بعض (قوله أقلهم خمسة) قال في جمع الجوامع وحصول العلم به آية اجتماع شرائطه ولا تكفي

الأربعة وفاقا للقاضي والشافعية وما زاد عليها صالح من غير ضبط وتوقف القاضي في الخمسة انتهى المقصود منه ومنه علم بيان قول الشارح على الراجح (قوله وهو الانسب بقوله) ان يكون مستندهم أي وليس متعيناً لجواز ان يكون راعى معنى المخبر المعرف بال الاستغراقية على حد قوله تعالى أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء وقول العرب الدرهم البيض والدينار الصفر وان منعه بعضهم وجرى عليه صاحب التلخيص في (١٨) بحث المعرف بال فانظر حواشينا على المختصر (قوله اسم معبدهم) أي محل عبادتهم والذي قاله الشارح في حواشي العقائد انه اسم صنم يعبدونه وهو الموافق لما ذكره ابن خلكان في ترجمة السلطان محمود سبكتكين (قوله سمي به من الاقتراح الخ) ظاهره ان المقترح بكسر الراء على صيغة اسم الفاعل والذي ذكره غيره انه سمي بذلك لكونه حفظ الكتاب المسمى بالمقترح في الجدل (قوله وحينئذ) أي حين اذ كان حقيقة الرد ان يقول ما ذكر (قوله فلا معنى لما ذكره) أي من قوله انما مذهبهم حصر الخ لانه لا يصلح للرد على المغلط (قوله أي يحصل عند سماعه الخ) عبارة المصنف في شرح جمع الجوامع ذهب الجمهور الى ان العلم بالتواتر ضروري لا على معنى انه يعلم بغير دليل بل بمعنى انه يلزم التصديق به ضرورة اذا وجدت شروطه كما يلزم التصديق بالنتيجة الحاصلة عن المقدمات ضرورة

عادة (تواطؤهم) أي توافقهم (على الكذب وشروطه أربعة أثنان) وفي نسخة وشروطه اثنان (في السامع) له (وهو ان لا يكون عالماً به ضرورة لاستحالة تحصيل الحاصل وقال) الشيخ أبو القاسم علي بن الحسين (الشريف المرتضى) أي في العلم والعبادة لكنه كان معتزلياً رافضياً كما قاله شيخنا حافظ عصره الشهاب بن حجر (وان لا يكون) أي السامع (معتقداً لنقيض ما يقتضيه الخبر اما لشبهة أو تقليد أو اعتقاد) لاستحالة اجتماع النقيضين (واثنان في المخبر) وفي نسخة في المخبرين وهو الانسب لقوله (ان يكون مستندهم الاحساس لئلا يحصل الالباس) بخلاف ما اذا كان مستندهم المستحيل لاستحالته أو العقل لجواز الغلط فيه كخبر الفلاسفة بقدم العالم (وان يبلغ عددهم) أي المخبرين (في الطرفين والواسطة) من طبقاتهم (ما يمنع عليهم التواطئ على الكذب عادة) كما علم مما مر فان لم يكن طبقات بان كان المخبرون طبقة واحدة فذاك أو طبقتين فالمعتبر بلوغهم ذلك في الطرفين اذ لا واسطة (وهو) أي المتواتر (يفيد القطع) أي العلم بالحكم (اجماعاً وغلط من نقل عن السمنية) بضم السين وفتح الميم طائفة من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ وينكرون وقوع العلم بالاخبار الصحاح كما في الصحاح وينسبون الى سومنات اسم معبدهم في بعض جزائر الهند (انكاره) أي انكار انه يفيد العلم (قال) العلامة مظفر الدين ابن عبد الله (المقترح) سمي به من الاقتراح وهو ارتجال الكلام واستنباط الشيء من غير سماع له رداً على المغلط للسمنية ليس مذهبهم ان المتواتر لا يفيد العلم (وانما مذهبهم حصر المعلومات في الحواس وغير المحسوس سمونه معقولا لا معلوماً فهو) أي حصرهم المعلومات في الحواس والمعقولات في غيرها (اصطلاح) ولا مشاححة في الاصطلاح هذا وأنت خبير بأن حصر المعلوم في المحسوس والمعقول في غيره لا يصلح للرد على المغلط اذ الكلام في العلم الحاصل بالمتواتر في المحسوسات خاصة فحقيقة الرد ان يقول انما مذهبهم ان المتواتر لا يفيد العلم وحينئذ فلا معنى لما ذكره (قال القاضي أبو الطيب) الشافعي وغيره (والعلم الواقع عنه) أي عن المتواتر (ضروري) أي يحصل عند سماعه من غير احتياج الى نظر لحصوله لمن لا يتأتى منه النظر كالبله والصبيان (على الصحيح المشهور) ومقابله ما ذكره بقوله (وقال أبو بكر الدقاق انه) أي علمه (مكتسب) أي نظري بمعنى انه متوقف على مقدمات حاصلة عند السامع كما مر وسيأتي أيضا (قلت وهو) أي قول الدقاق (قول الكعبي) من المعتزلة (والامامين) أي امام الحرمين والامام الرازي وبالضروري عبر الامام الرازي خلافاً لما عبر به المصنف عنه سهوا أو نظراً الى ان المراد واحد كما يأتي (وفسره امام الحرمين) أي فسر كونه نظريا (بتوقفه على مقدمات حاصلة) عند السامع وهي المحققة

وان لم تكن في نفسها ضرورية (قوله وبالضروري) عبر الامام الرازي الخ كان المصنف تبع صاحب جمع الجوامع فانه قال لكون وقال الكعبي والامامان نظري وفسره امام الحرمين بتوقفه على مقدمات حاصلة لا الاحتياج الى النظر عقبه وتوقف الآمدي والعجب انه قال في شرحه واما الامام الرازي فالذي في المحصول موافقة الجمهور انتهى وكانه نظر هذا الى انه يحتمل ان الرازي ذكر انه ضروري في غير المحصول (قوله بتوقفه على مقدمات الخ) قال المصنف في شرح جمع الجوامع صرح امام الحرمين في البرهان بموافقة الكعبي لكن نزله على أن العلم الحاصل عقبه من باب العلم المستند الى القرائن والمقدمات الحاصلة قال وهذا مراد الكعبي ولم يرد نظرا عقليا وفكرا سبريا على مقدمات ونتائج

(قوله بتقدير الى ثم) أى هناك وذلك لان قوله هناك متواتر بدل من ثلاثة وفي الحقيقة البدل هو وما عطف عليه لان الظاهر انه بدل كل من كل لا بعض من كل لعدم الضمير فالبدل المجموع ويحتاج فى مثله لملاحظة العطف سابقاً على الابدال اذ المجموع من حيث هو لا يمكن اعرابه باعراب المبدل منه واعراب البعض دون البعض تحكم فجعل كل واحد بدلا دفعاً للتحكم وحيث كان قوله متواتر بدلا فالاصح في البدل انه على نية تكرار العامل فالى مقدرة فانما أعيدت في المعطوف عليه تأكيداً كما أعيدت في صدر البدل في قوله تعالى تكون لنا عيدا لاولنا وآخرنا وكان الاولى ان يقول الشارح عطف على متواتر باعادة اللام التى هى العامل فى البدل لان كلامه ربما يوهم ان الى محذوفة هناك وانما حذفت و بقى عملها مع ان ذاك شاذ لاضرورة اليه هنا فتأمله (قوله عند الاصوليين) الاحسن انه ظرف لغو متعلق بالنسبة التي بين المبتدا والخبر من غير اعتبار لفظ يدل عليها وكذا يقال في قوله بعد عند المحققين (قوله عن أصل خرج الشائع) لا عن أصل يرجع اليه فانه مقطوع بكذبه (قوله ان يسمعه) لايخفى ان المقصود من قوله والاشبه الخ تعريف المستفيض على الاشبه بكلام الشافعي

لكون الخبر متواترا (لا) على (الاحتياج الى النظر عقيبه) الاكثر لغة عقب بدون ياء كما سلكه بعد فى مبحث النظر أي عقب سماع المتواتر فلاخلاف في المعنى فى انه ضرورى لان توقفه على تلك المقدمات لاينافي كونه ضروريا فالخلف لفظي (والى مستفيض) عطف على متواتر بتقدير الى ثم أى وينقسم الخبر الى ثلاثة الى متواتر والى مستفيض وقد يسمي مشهوراً فهما بمعني واحد (وهو) عند الاصوليين (الشائع) بين الناس (عن أصل وهو عند المحدثين ما زادت نقلته على ثلاثة) المعروف ان هذا عند الاصوليين وعند المحدثين مانقله ثلاثة فاكثر وعند الفقهاء مانقله اثنان فاكثر كما يأتي في المتن (والاشبه لكلام الشافعي في الشهادة بها) أى بالاستفاضة المفهومة من المستفيض (ان يسمعه) أي الخبر (من عدد يمتنع طواطؤهم على الكذب)وهو بهذا المعنى مساو للمتواتر (وقال الشيخان أبو حامد وابو اسحاق) المروزى (ان أقله اثنان وجعله الماوردى والروياني أقوى الاخبار) أى أصحها وظاهره العموم فيكون متواتر أو يجوز ان راد به أخبار الآحاد فيكون أعلاها (قال الاستاذ) بضم الهمزة وبمعجمة أبو اسحق الاسفرايني (وهو) أى المستفيض (يفيد العلم النظرى) جعله واسطة بين المتواتر المفيد للعلم الضرورى والآحاد المفيد للظن (والى آحاد) عطف على متواتر أيضا (وهو مايحتملهما) أى المتواتر والمستفيض واحتماله للمتواتر احتمال لغوى لا عرفى اذ المعروف عرفاً انه مايقابل المتواتر وان المستفيض من الآحاد (سواء نقله) فى نسخة سواء أنقله بهمزة وهو الاكثر لغة (واحد أم جمع) أراد به مافوق الواحد فيشمل الاثنين على القول بانهما جمع حقيقة أو على القول الصحيح بانهما كذلك مجازا وعليه ففيه جمع بين الحقيقة والمجاز وهو جائز عند الشافعي رضى الله عنه (ويجب العمل به) أى بخبر الواحد في الفتوى والشهادة اجماعا وفي باقي الامور الدينية والدنيوية في الاصح (ولا يفيد العلم على الاصح فيهما) أى في وجوب العمل بخبر الواحد وفى عدم افادته العلم وظاهره مطلقا وعليه الاكثر وهو ضعيف والاصح انه يفيد بقرينة وبهذا مع ماقررته في الاول

وكان الظاهر ان يقول انه ان يسمعه وحيث لم يقل المصنف ذلك فكان ينبغي للشارح ان يقدر انه ومزجها بكلام المصنف ومع الاتيان بها فى انه أو في قوله ان يسمعه حذف ليصح حمل المصدر المؤول من ان يسمعه على الضمير العائد الى المستفيض ويفرق بين المصدر الصحيح والمؤول كما قالوا انظره في عسي زيد ان يقوم (قوله عطف على متواتر أيضا) أي كما ان مستفيض عطف عليه وهذا على الاصح ان المعاطيف اذا تكررت ولم تكن بحرف عطف مرتب كانت معطوفة على الاول وقيل كل واحد معطوف

على ماقبله كما انه كذلك اذا كان العاطف مرتباً بالاتفاق (قوله وهو الاكثر) لغة وجه الاولى ان الهمزة محذوفة كقراءة ابن محيصن سواء عليهم أنذرتهم قال ابن مالك قيل لما حذفت الهمزة ان كان خفى المعنى بحذفها أمن (قوله وعليه ففيه جمع الخ) أى على القول الصحيح ففى قول المصنف أم جمع الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه أراد مايشمل الجمع حقيقة وهو مافوق الاثنين والجمع مجازا وهو الاثنان وتجويز الامام الشافعي ذلك لما تقرر في أصوله انه لايشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له (قوله ويجب العمل به) كذا المصنف في شرحه لجمع الجوامع كذا قاله في المنهاج فتابعه المصنف وانما تعرض في المحصول للجواز لا للوجوب (قوله في الفتوى) قال المصنف في شرح جمع الجوامع مرادهم بقول الواحد في الفتوى والاثنين في الشهادة ولهذا قال ابن السمعانى فى القواطع اضافة الفتوى الى المفتى يقبل فيها خبر الواحد واما ان أخبر بحكم الحاكم فانه لايقبل الا بما يقبل به سائر الشهادات (قوله والاصح) انه يفيده بقرينة هو ما اختاره في جمع الجوامع قال المصنف في شرحه وفاقا للامام والآمدي وابن الحاجب والبيضاوي وغيرهم فان خبر الموت مع قرينة البكاء واحضار الكفن يفيد القطع

بالموت واعترض بانه قد يقال أعمى عليه والجواب ان عدم افادة هذه القرينة العلم لا توجب عدم افادة باقي القرائن اذ منها مالا يعبر عنه أصلا كما يظهر بوجه الخجل والوجل (قوله وبهذا) أى ان الاصح انه يفيده بقرينة وقوله مع ماقررته في الاول أى من انه يجب العمل به في الفتوى والشهادة اجماعا وقوله علم ان قوله على الاصح فيهما منتقد لان من الاول مالا خلاف فيه والثاني الاصح في بعض أحواله خلاف ماصححه لكن قد يقال ان المصنف في الثاني يختار طريق الجمهور (قوله أي ومن هنا) يعني ان ثم اشارة للمكان البعيد وهي هنا مستعملة في الاشارة للمكان القريب مجازا (قوله أى من أجل ذلك) كثيرا يتوهم انه اشارة للقريب استعملت في التعليل مجازا أو انه من المجاز بمرتبتين ويعبر عنه بمجاز المجاز وليس كذلك وانما التعبير الثاني اشارة الى معنى من وانها للتعليل (قوله لخبر لا يجتمع الخ) قيل في نظيره ان خبرا يقرأ منونا الا بالاضافة الى ما بعده لانه لا يضاف الى الجملة أحد أشياء مخصوصة وهى كما في المغني ثمانية اسماء الزمان وحيث وآية بمعني علامة ودون ولدن وريث وقول وقائل واستدل للاخيرين بقوله

قول يالارجال ينهض منا * مسرعين الكهول والشبانا وقوله وأجبت قائل كيف أنت بصالح * حتي مللت وملني عوادى

وليس خبر شيأ منها وأجيب بان هذا انما هو في الجملة التي لا يراد بها لفظها اما هي ففي حكم المفرد وقول المصنف في حاشية البخاري الاضافة الى الجمل كلا اضافة ساقط وعد المغني قول وقائل (٢٠) من الالفاظ المختصة بالجملة واستشهاده بالبيتين غير واضح لان الجملة فيهما أريد بها لفظها وقول الشمني ان كلام المغني فيما يضاف الجملة اعم من أن يراد بها لفظها أو لا ظاهر السقوط اذ لو كان كما قال لم تحصر الالفاظ في الثمانية (قوله بالفكر) ليس المراد به الفكر المرادف للنظر لانه ليس أظهر منه ليؤخذ في تعريفه وانما المراد به الفكر الذى يعد من خواص الانسان وهو حركة الذهن في المعقولات أى حركة كانت سواء كانت في محسوس وهو التخيل أو في غيره (قوله وهو يفيد الخ) جعله حكما من أحكام النظر ولم يأخذه في تعريفه كما فعل صاحب جمع الجوامع حيث قال والنظر الفكر المؤدى الى علم أو ظن لان من قال تعريف لنظر مخصوص وهو الذى يطلب به علم أو ظن لان ذلك تعريف لنظر مخصوص (قوله وشرطه) أى النظر أى الصحيح بدليل قوله وانتفاء اضداده الخ واما العقل فشرط للنظر صحيحا أو فاسدا وكذا الحياة وعدم النوم وعدم الغفلة وعدم العلم بالمطلوب اذ لا طلب مع الحصول ولا يرد ان العالم قد ينظر في دليل آخر لانه من نظر في الثاني أضرب عن الاول والعلم الحادث لا يدوم وانما يتجدد امثاله (قوله وهو غريزة الخ) المراد بالغريزة الامر الطبيعي وقوله يتبعها العلم بالضروريات أى بجنسها الصادق ببعضها اشارة الى ان العقل ليس بعض العلوم الضرورية خلافا لمن فسره بذلك كما مر والمراد التبعية علي سبيل اللزوم لتلك الغريزة دون فكر ونظر لكن يشترط سلامة الآلات أى القوة الظاهرة والباطنة فالنائم لم يزل عقله وانما لم يعلم شيأ من الضروريات حالة النوم لاختلال وقع في الآلات وكذا اليقظان الذي لا يستحضر شيأ من الضروريات لدهشة وردت عليه وفي ذلك رد على من قال انه بعض العلوم الضرورية واستدل على ذلك بالملازمة بينهما كما يأتي (قوله وانتفاء اضداد النظر) أى العامة كالموت والنوم واما الاضداد الخاصة كالجهل فوجود النظر الصحيح الذى الكلام فيه كما عرف يدفعها (قوله دون الشبهة) وهي التي تشبه الدليل وليست به دون غيره فان النظر في الدليل دون الوجه الذى يدل منه لا ينفع ولا يوصل الى المطلوب لانه بهذا الاعتبار أجنبي ينقطع التعلق عنه كما اذا نظر في العالم باعتبار صغره أو كبره وطوله وقصره

علم ان قوله على الاصح فيهما منتقد (وخالفت الظاهرية وغيرهم في الثاني) أى في عدم افادته العلم (و) خالف أبو علي (الجبائي وأبو الحسين) عبد الرحيم بن محمد بن البصرى فهو والجبائي معتزلان (ابن اللبان) صوابه وابن اللباب بواو أى الاصبهاني وكنيته أبو محمد واسمه عبد الله (في الاول) أى في وجوب العمل به (وقيل ان احتفت به القرائن أفاد القطع والا فلا) وقدمت انه الاصح (ومن ثم) أى ومن هنا وهو ان خبر الواحد يفيد القطع اذا احتفت به القرائن أى من أجل ذلك (اختار) أبو عمرو (ابن الصلاح كغيره تخصيص القطع باحاديث الصحيحين) لقرينة (تلقي الامة) المعصومة في اجماعها لخبر لا تجتمع أمتي على ضلالة (لها) أى أحاديث الصحيحين (بالقبول) وهذا يفيد علما نظريا لان ظن من هو معصوم من الخطأ لا يخطئ وحاصله ان ذلك صحيح قطعا وانه يفيد علما ولما فرغ من المدركين الاولين وهما الحس والخبر شرع في المدرك الثالث فقال (والنظر) لغة تأمل الشيء بالعين واعتباره وعرفا (الاعتبار) المفسر بقوله وهو التأمل بالفكر (في حال المنظور فيه ليعرف حكمه وهو) أى النظر (يفيد الظن وكذا يفيد العلم على الاصح) حاصله انه يفيد الظن تارة والعلم أخرى ومقابل الاصح لا يفيد الا الظن (وشرطه) أى النظر من حيث افادته ماذكر (العقل) وهو غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات (وانتفاء اضداد النظر) كالغفلة والتقليد وفساد الاعتقاد (وان ينظر) في الدليل دون الشبهة المضادة له وان ينظر (في

(قوله التي من شأنها الخ) كالحدوث والامكان للعالم وقال ابن عرفة ردا على قول بعضهم ان العلم بوجه الدلالة هو العلم بالمدلول قلت ظاهر أقوالهم انه غيره وهو عندي العلم بصادقية الاوسط على الاصغر في الحملي واللزوم في المتصل والمنافاة في المنفصل انتهى ولا يخفى ان هذا مبني على كون الدليل مركبا والاول مبني على كونه مفردا فلا ينبغي الاطلاق في مداولة بيانه (قوله وجه الدلالة) بفتح الدال أفصح من كسرها حكى بعضهم فيها الضم أيضا واعلم انهم اختلفوا انه هل يجب ان يكون وجه الدلالة مغايرا للدليل فقيل يجب وقيل لا بل قد يدل الشيء على غيره نظرا الى ذاته والا لوجب أن يكون لكل دليل وجه دلالة مغايرة لزم التسلسل والحدوث ليس غير العالم اذ لا واسطة بين الصانع والعالم وليس ثمة أثر ثالث قال في المواقف في المقصد العاشر من المرصد الخامس وهذا قريب من قول مشايخنا صفة الشيء لا هو ولا غيره بل يشبه أن تكون فرعاً لذلك فان وجه الدلالة صفة للدليل (قوله كتخلف الاحراق عند مماسة النار) أي في بعض الاجسام كالسمندل والياقوت وكجسد الخليل على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام (قوله وبالتوليد عند المعتزلة) لانهم جعلوا النتيجة أثر للقدرة الحادثة بواسطة تأثيرها في النظر لكن هذا في النظر الابتدائي الذي لم يتقدم للناظر علم به اما للنظر الذكري الضروري الذي لسيه ثم ذكره من غير اعمال فكر فهو بمحض خلق الله تعالى ولا أثر للناظر فيه اجماعاً (قوله واختاره الامامان) في مقاصد المقاصد وشرحها للدلجي وكونه أي النظر مفيداً للعلم الضروري عادة بخلق الله بناء على استناد جميع الكائنات الى قدرته واختياره ابتداء الى ان قال ومنا من جعله بمحض قدرة الله من غير ان تتعلق به قدرة العبد وانما قدرته على تحصيل المقدمتين وملاحظة وجود النتيجة فيها بالقوة أو بمعنى انه يحصل عقبه وجوباً بحيث يمتنع انفكاكه من غير أن يكون النظر مولدا أو علة بل بخلق الله تعالى لا بقدرة العبد وبه قال أكثر أئمتنا واختاره الامام مستندا الى ان من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن واجتمعا في ذهنه امتنع ان لا يعلم ان العالم ممكن ضرورة واليه يشير قول القاضي وامام الحرمين النظر يستلزم العلم بالنتيجة وجودا لا توليدا وذكر الوجوب حذرا من حمل الاستلزام على الاستعقاب العادي فيكون هو المذهب الاول والى انه ممكن في نفسه مقدور لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته ووجوده كغيره مما يمتنع انفكاكه عن أثر آخر لا ينافي كونه أثرا مختارا جائز الفعل والترك بان لا يخلقه ولا ملزومه الا بأن يخلق ملزومه دونه كالملزومات الممكنة بل المنافى له امتناع انفكاكه عن المؤثر بان لا يتمكن من تركه أصلا فلا يرد ما في المواقف من ان فعل المختار يمتنع أن يكون واجباً وهو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك ولو صح ايراده لارتفع علاقة اللزوم بين الممكنات فلم يكن مثلا تصور الابن مستلزماً لتصور الاب ووجود العرض مستلزماً لوجود الجوهر واختصر شيخنا اللقاني رحمه الله في هداية المريد على نقل القول بانه ضروري عقلي عن الرازي وقال فعلى الاول المشهور يكون مكتسبا للناظر وهو رأي الجمهور لان حصوله عن نظره المكتسب له وعلى الثاني لا يكون كذلك لان حصوله اضطراري لا قدرة له على دفعه ولا انفكاك عنه وبتأمل هذا التقرير يعرف ان الخلاف لفظي وأن تسميته بالمكتسب انسب انتهى وحاصله ان من قال انه مكتسب نظر الى السبب ومن قال انه ضروري نظر الى العلم نفسه وأطال الشيخ السنوسي في شرح المقدمات على من نقل عن الرازي وغيره من الاشاعرة القول بانه ضروري وأول كلامهم فراجعه (قوله من فروع خلق الافعال) اعلم ان المذاهب في أفعال الحيوانات ثلاثة مذاهب الجبرية أنها كلها بالقدرة الازلية فقط من غير مقارنة لقدرة حادثة ومذهب القدرية انها كلها بالقدرة الحادثة فقط مباشرة أو توليدا ومذهب أهل السنة انها كلها بالقدرة الازلية فقط مع مقارنة الافعال الاختيارية لقدرة حادثة لا تأثير لها وتفصيل ذلك في حواشينا على أم البراهين

الوجه الذي منه يدل الدليل دون غيره) أي غير الوجه وحاصله ان ينظر فيه من الجهة التي من شأنها ان ينتقل الذهن بها الى المطلوب المسماة وجه الدلالة بفتح الدال أفصح من كسرها (ويحصل العلم بالمطلوب عقبه) أي عقب النظر (بالعادة عند الاشعري) وغيره فلا يختلف الا خرقا لها كتخلف الاحراق عن مماسة النار (وبالتولد عند المعتزلة) كتوليد حركة اليد لحركة المفتاح عندهم (وبالوجوب) أي وباللزوم (عند الحكماء) فلا ينفك أصلا كوجود الجوهر لوجود العرض (واختاره الامامان وهي) أي هذه المسئلة (من فروع خلق الافعال) أي أفعال العباد (قال امام الحرمين وهو) يعني النظر المؤدي الى معرفة الله تعالى (أول واجب عند البلوغ) نسبة هذا القول لامام الحرمين وهم بل منسوب للاستاذ أبي اسحق

(قوله انما هو القصد الخ) أورد عليه القصد ان كان ضروريا فلا يصح ايجابه وان كان كسبيا احتاج الى قصد وتسلسل وأجيب بان المكتسب لا يحتاج فيه الى قصد وان جاز ان يقصد والتسلسل انما يتحقق من وجوب ثبوت القصد لا من جوازه مع صحة ارتفاعه (قوله الاولى) فقال أي بفاء السببية لان قوله ذلك سبب عن مخالفته وانما قال الاولى لان العطف بالواو صحيح لغة لانها قد تعطف المسببة على السبب لكن الفاء في ذلك أظهر (قوله انه لا يجب على المكلف الا عند الشك) أي لا عند البلوغ كما قاله صاحب القول المذكور وهذا يقتضي انما يجب اعتقاده قد يحصل للمكلف بدون النظر كما لا يخفى وهذا انما يظهر على القول بصحة ايمان المقلد فليتأمل (قوله وقيل أول واجب أول النظر الخ) أورد عليه انه لا يلزم من استقلال النظر بالوجوب لافادته المعرفة ان يكون جزؤه مستقلا به لعدم افادته اياها فلا يصح ان يستند اليه الوجوب على الانفراد كما لا يستند لعدم صوم بعض من يوم أو ركعة من صلاة لذلك (قوله لان المعرفة أول الخ) هذا يفيد لفظية الخلاف والى لفظيته أشار الفخر بقوله ان أريد أول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة للمكلف والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقبه مقدوراً له بل واجب الحصول وان أريد أول الواجبات كيف كانت فهو القصد انتهى ومما ينبني على كون المعرفة مقدورة أو غير مقدورة ترتب الثواب عليها وعدم ترتبه فذهب الى كل قوم وعلى الثاني فهو واجب لا ثواب فيه والحق ترتب الثواب عليها باعتبار أسبابها فانها اختيارية (قوله ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب) قال في الباب الخامس من مغني اللبيب انه يجوز في كان في هذه (٢٢) الآية الشريفة نقصانها وتمامها وزيادتها وهو أضعفها قال ابن عصفور باب زيادتها الشعر

الاسفرايني والمنسوب الى الامام انما هو القصد الى النظر لتوقف النظر الى قصده (وخالفه) أي امام الحرمين على زعم المصنف العلامة العز (ابن عبد السلام وقال) الاولى فقال انه (لا يجب على المكلف الا عند الشك فيما يجب اعتقاده) وقيل أول واجب أول النظر لتوقف النظر على أول أجزائه (وقيل) بل (أول واجب المعرفة) لانها مبنى سائر الواجبات ان لا يصح بدونها واجب بل ولا مندوب وهذا أرجح الاقوال وان كان لكل منها وجه لان المعرفة أول مقصود وما سواها مما ذكر أول وسيلة (ومحل العقل الغريزي ونحوه من أسباب الادراك) كالحس والخبر (القلب) قال الله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال تعالى فتكون لهم قلوب يعقلون بها (لا الدماغ) وهو مخ الرأس (خلافاً للحنفية) والاطباء في قولهم ان ذلك في الدماغ ولو أطلق العقل لشمل الغريزي وهو ما به التكليف والكسبي وهو ما به حسن التصرف كان أولى ولو قال بدل من أسباب الادراك من الادراكات كان أولى لان الحل في القلب دون الدماغ المدرك الذي هو العلم لا سببه كالحس والخبر (وفي) تفاوت (العقول قولان) أحدهما نعم نظراً الى كثرة التعلقات لتفاوت العلم بها وعليه المحققون والثاني لا لان العقل في ذاته واحد وفي الحقيقة لا خلاف

والظرف متعلق بها على التمام وباستقرار محذوف مرفوع على الزيادة ومنصوب على النقصان الا أن قدرت الناقصة شانية والاستقرار مرفوع لانه خبر المبتدا (قوله وهو ما به حسن التصرف) فسره بعضهم بالعلوم المستفادة من كثرة التجربة يستنبط منها مصالح والاغراض وبعضهم مما يحصل به الوقوف على العواقب (قوله كان أولى) لانه يدل مطابقة على ان القلب محل لهما وان كان كلام المصنف صحيحا لدلالته على أن القلب محل لان للكسبي لزوما لتبعيته للغريزي (قوله ولو قال) بدل من أسباب لا يخفى ان المصنف يفسر العلم قريباً بانه بعض العلوم الضرورية فهو ادراك موصل الى ادراك النظريات والمراد من قوله مدارك العلوم بالنظر لكون العقل مدرك النظر به وليس المراد بالعقل الغريزة ونحو ذلك مما فسر به وكيف يصح جعل الحس والخبر مما اختلف في ان محله القلب أو الدماغ وعلى هذا يكون الخلاف في محل العلم لا في محل الغريزة لظهور ان محلها النفس الناطقة وهي سارية في البدن كله سريان الماء في العود الاخضر على المختار فالحق ان مراد المصنف بالعقل الغريزي العلوم الضرورية وبنحوه المكتسب وهو بما مر فالعقل بمعنى ما يكتسب به هيئة محمودة للانسان في كلامه وحركاته وسكناته ويدل لما قلناه قول الدلجي في مقاصد المقاصد وشرحها تبعاً لاصله ومحله أي العلم الحادث القلب سمعاً قال تعالى فتكون لهم قلوب يعقلون بها وعندنا غير معين عقلا لجواز أن يخلقه الله تعالى في أي جوهر من بدن الانسان اذ البنية ليست شرطا وكلام الشارح من المحققين يقتضي ان القلب ليس العضو المخصوص في جميع الحيوانات بل الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة الذي امتاز به الانسان انتهى ملخصاً ومر عن شرح آداب البحث ان للنفس مراتب أربعة حاصلة من تصرف النفس الناطقة كل منها يسمى عقلا خاصا وهو صريح في انها صفات للنفس قائمة بها وتدل عليه صريحا كلام الدلجي في أول مقاصد المقاصد تبعاً لاصله

(قوله كالعلم باستحالة الخ) عبارة بعضهم كالعلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ومجاري العادات انتهى وحاصله انه بمعنى بعض العلوم الضرورية يتوصل بها الى العلوم النظرية قال السعد ولا يبعد ان هذا القول تفسير لقول الاشعري ان العقل بعض العلوم الضرورية لانه ليس غير العالم والاجاز انفكاكهما من الجانبين أو أحدهما وهو محال وليس العلم بالنظريات لانه مشروط بكمال العقل وكأنه مشروط به فالعلم بالنظريات متأخر عن العقل بمرتبتين وليس العلم بالضروريات لان العاقل قد يفقد بعضها لفقد شرطه ويرد عليه ان النائم لم يزل عقله وليس بعالم في حال النوم بشيء من الضروريات لاختلال الآلات وكذا اليقظان حال الدهشة فلا يتم النفي في دليله كالاتم الملازمة انتهى وقد أشرنا لذلك فيما مر عند الكلام على تعريفه بغريزة يتبعها العلم بالضروريات الخ (قوله وقال الماوردي الخ) هو راجع لما قبله فلا يحسن مقابلته له (قوله وقد بسطت الكلام الخ) قد نقلنا كلامه فيما تقدم وهو بسط الكلام على العقل لا على هذين التعريفين كما يوهمه كلامه بل ليس فيه تعرض لكلام الماوردي (قوله متعلق بالحكم) فهو ظرف لغو حال منه أي من الحكم فهو ظرف مستقر متعلق بمحذوف وجوبا أي ظنيا في معرفة الثواب والعقاب (قوله بمعنى انه طريق اليه) يعني ان المعتزلة لا يقولون ان الحكم بمعنى الثواب والعقاب ليس شرعيا لانهم لا ينكرون ان الله هو الشارع للاحكام وانما يقولون ان العقل يدرك ان الله شرع أحكام الافعال بحسب ما يظهر من

مصالحها ومفاسدها فهو طريق الى العلم بالحكم الشرعي والحكم الشرعي تابع لهما لا عينهما (قوله أي حقائق الاشياء) أشار الى ان أل في الحقائق عوض عن مضاف اليه لكن المعروف كما في المغني انما هو نيابتها عن ضمير الغائب لا عن الظاهر ولا عن ضمير المتكلم والغائب (قوله أي السمع) تفسير الكلام بالسمع بعيد عن ظاهر الكلام والمتبادر ان المراد به صفة الكلام وربما يتوقف عليه أنواعه من الامر والنهي ونحو ذلك قال السعد في شرح العقائد بعد قول النسفي القادر الحي وأيضا فقد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليه فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه انتهى قال الشارح في حواشيه تبعا لابن أبي شريف بعد قوله بخلاف وجود الصانع وكلامه فان ثبوت الشرع أي علمنا بثبوته يتوقف على علمنا بوجود الباري تعالى وانه متكلم بالامر والنهي فاستدلالنا بالشرع على ثبوت ذلك دور انتهى.
وما ذكره السعد هنا ذكر نحوه في التلويح تبعا لصدر الشريعة وتمسك به بعض أرباب الحواشي في بحث الكلام وعارض به استدلال السعد على صفة الكلام بالسمع وناقشه ابن أبي شريف بان ما في التلويح غير مرضي للسعد ولا يخفى ما فيه وقد استدل في مقاصد المقاصد كاصله على الحياة والسمع والبصر والكلام بالسمع وقال في العلم واثباته بالسمع دور وقال في الشرح من حيث ان ثبوتها الذي هو فرع ثبوت ارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على ثبوته وثبوت القدرة وقد منع التوقف اذ بثبوت صدق الرسل بالمعجزات يحصل العلم بجميع ما أخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما وهذه مكابرة انتهى وبه يعلم ما في المقام من الاضطراب وان الشارح لم يعط البحث حقه وانه كان الاولى به أن يقول بناء على اقرار الكلام على ظاهره بعد قوله وكلامه وكذا كلما يتوقف الكلام عليه وكذا كلما يتوقف السمع عليه

لان الاول ينظر الى التعلقات والثاني لا ينظر اليها (وفي اقتناصه) أي العقل أي اصطياده بالحد خلاف المشهور انه يقتنص به وفيه عبارات منها ما قدمته ومنها ما ذكره بقوله (قال القاضي) أبو بكر الباقلاني (وغيره وهو بعض العلوم الضرورية كالعلم باستحالة اجتماع الضدين وقال الماوردي الصحيح انه العلم بالمدركات) الضرورية وقد بسطت الكلام على ذلك في شرح آداب البحث ومقابل المشهور يقول لا يقتنص بالحد لشهرته أو لخفائه (وليس له) أي العقل (الحكم في أفعال الله) كاثابة العاصي وتعذيب المطيع وايلام الدواب والاطفال ولا (في أحكامه بالتحسين والتقبيح) لشيء (في معرفة الثواب والعقاب) فهما شرعيان أي لا يحكم الا الشرع (خلافا للمعتزلة) في قولهم ان للعقل الحكم بالتحسين والتقبيح فيما ذكر بمعنى انه طريق اليه وخرج بقوله في معرفة الثواب والعقاب والحكم بالتحسين والتقبيح في معرفة ملائمة الطبع ومنافرته كتحسين الحلو وتقبيح المر وفي معرفة صفة الكمال أو النقص كتحسين العلم وتقبيح الجهل فهما عقليان أي يحكم بهما العقل اتفاقا وقيل شرعيان أي لا يحكم بهما الا الشرع فقوله بالتحسين والتقبيح متعلق بالحكم وقوله في معرفة الثواب والعقاب حال منه (قال امام الحرمين الحقائق) أي حقائق الاشياء ثبوتها (والاحكام العقلية كالواحد نصف الاثنين ووجود الباري تعالى وحياته وكلامه وكل ما يتوقف الكلام أي السمع عليه)

من غير ماذكر ككونه تعالى عالماً قادراً مختاراً وثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم (مدركها العقل خاصة) اذ لو ثبتت بالسمع والفرض توقفه على العقل لزم الدور لان كلا منهما يتوقف على الآخر وتعيين أحد الجائزين كجلوس غراب الآن على منارة الاسكندرية وتفاصيل أحوال أهل الجنة والنار والثواب والعقاب (مدركها السمع) أى النقل خاصة لانه لما كان حال أهل الجنة غائبا عن العقل والحس معا استحال بوجوده الا من السمع (وما يتأخر عن ثبوت الكلام) أى السمع (كالرؤية) أى كرؤيته تعالى (وخلق الاعمال) أى اعمال العباد (مدركة) وفى نسخة يدرك (بهما) أى بالعقل والسمع اما بالعقل فلانه لا مانع منه واما بالسمع فلعدم توقفه عليه (والمختار وفاقا للرازى انحصار اللذات) الدنيوية (في العلوم والمعارف وماعداها) من لذة حسية كقضاء شهوتى البطن والفرج أو خيالية كحب الاستعلاء والرئاسة (دفع آلام) وقد بسطت الكلام على ذلك في شرح اللب

(فصل) تقدم تفسيره (مدارك الحق) وهو الحكم المطابق للواقع (أربعة الكتاب والسنة واجماع الامة والقياس) وسيأتى بيانها (قال الرافعي ومنهم من يقول مداركه اثنان الكتاب والسنة والاجماع يستند الى أحدهما والقياس يصدر عن أحدهما) فلا يعدان والتعبير في الاجماع بالاسناد وفي القياس بالصدور تفنن (وزاد آخرون) على الاربعة (ما ينيف) أى يزيد (على العشرين وهي) أنها باعتبار معنى ما (اجماع أهل المدينة) أى النبوية (عند مالك واجماع) أهل (المصرين) البصرة والكوفة (واجماع أهل (الحرمين) حرمين مكة والمدينة (واجماع الخلفاء الاربعة) أبي بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم (واجماع الشيخين) أبى بكر وعمر (واجماع العشرة) الخلفاء الاربعة وطلحة والزبير وسعد وسعيد وعبد الرحمن بن عوف وأبى عبيدة بن الجراح (عند بعضهم واجماع الامم السابقة عند الاستاذ) أبى اسحق الاسفرايني (وقول الصحابى) على غير صحابى (فى) القول (القديم) للشافعي حق (يقدم على القياس) عند التعارض وقيل عكسه (وفي تخصيص العموم به) على القول بالعكس (وجهان) الجواز كغيره من الحجج والمنع لان الصحابة كانوا يتركون أقوالهم اذا سمعوا العموم (والاستصحاب) باقسامه وهو

(قوله مدركها العقل خاصة) فيه نظر لانها تدرك بالسمع أيضا لكن لا يحتج به على اثباتها (قوله اذ لو ثبتت بالسمع الخ) هذا التعليل انما يظهر في نفي كون مدرك وجود البارى وما بعده السمع على زعمه واما نفى كون مدرك الحقائق السمع الذى هو بعض المدعى فلا يظهر تعليله بذلك ولم يظهر وجهه ولاشك ان ثبوت الحقائق منه ما مدركه العقل ومنه ما مدركه الحس ومنه ما مدركه السمع كما لا يخفى هذا وعبارة الشارح غير ظاهرة فانه لا وجه لقوله والفرض توقفه على العقل الخ بل لا معنى له في التعليل ومقتضاه ان المعنى ان كلا من العقل والسمع يتوقف على الآخر ولا يخفى بطلانه وكان الاظهر ان يقول اذ لو ثبت بالسمع والفرض ان السمع يتوقف عليها لزم الدور ويدل على ذلك ماقاله فى حواشى العقائد كما مر وقوله الآتي وأما بالسمع فلعدم توقفه عليه فتدبر (قوله دفع الآلام) فالاولى لدفع ألم العلة كالاكل لدفع ألم الجوع والشرب لدفع ألم العطش (٢٤) والملابس لدفع ألم الحر والبرد والجماع لدفع ألم امتلاء الاعضاء وحب الرئاسة لدفع ألم القهر والغلبة

(فصل قوله مدارك الحق) تقدم ماتعلق بهذا الجمع وان مفرده مدرك بضم الميم لا بالفتح كما اشتهر عند الفقهاء (قوله أربعة) أى زيادة على الثلاثة المتقدمة فان الحكم المطابق للواقع كالشمس مشرقة والنار محرقة مدركه الحس وفي بغداد موجودة الخبر المتواتر وفي الاربعة زوج العقل وقد يقال المدارك الشرعية ولذا عبر كثيرون بمدارك الشرع وقد أشار الى ذلك بقوله الآتى وحكم العقل عند المعتزلة فتدبر (قوله تفنن) أى ولو عبر في الاول بما عبر به في الثاني أو بالعكس صح (قوله باعتبار معنى ما) أى ومعناها الجماعة لانها واقعة على ما يزيد على العشرين (قوله عند مالك) أجراه أكثر أصحابه على ظاهره وأوله بعضهم على ترجيح روايتهم على غيرهم استصحاب وبعضهم بان اتباعهم أولى من تجويز المخالفة (قوله عند بعضهم) راجع لاجماع أهل المصرين وما بعده ومن البعض فى اجماع أهل الحرمين مالك رضى الله عنه لانه اذا قال ان اجماع أهل المدينة حجة فاجماع أهل الحرمين حجة بالاولى (قوله عند الاستاذ) رد بانه انما صار حجة بالشرع والشرع لم يرد الا بعصمة هذه الامة قال المصنف فى شرح جمع الجوامع ولم يبينوا ان الخلاف فى كونه حجة عندنا أو عندهم ويحتمل انه عندنا وهو فرع عن كونه حجة عندهم فاذا ثبت انه حجة عندهم فيتفرع على انه شرع لنا أولا فان قلنا نعم فيكون عندنا اجماعهم حجة والا فلا وفيه نظر (قوله على غير الصحابي) اما فى الصحابي فليس حجة اجماعا كما قال في جمع الجوامع تبعا لابن الحاجب واعترضه المصنف في شرحه بان الشيخ أبا اسحق في اللمع حكى خلافه

(قوله واستصحاب العموم الخ) منع ابن السمعاني من تسميته هذا بالاستصحاب قال لان ثبوت الحكم فيه من ناحية اللفظ لا الاستصحاب (قوله والا أخذ باقل ماقيل) هذا في الحقيقة مركب من الاجماع ومن البراءة الاصلية فما وجه جعله دليلا مستقلا وبيان تركبه كما ذكر ان الجميع مطبقون على وجوب الثلث في مسئلة دية الذمي والبراءة الاصلية تدل على عدم وجوب مازاد وقد ذكر المصنف في سلاسل الذهب ان هذا المدرك مركب مما قلنا لكنه رتب عليه انه ينبغي ان وافق على كل من الاصلين ان لا يخالف فيه لما قلنا من انه لا يظهر جعله دليلا مستقلا (قوله لانه تمسك بما أجمع عليه الخ) ظاهر في انه جعل قول المصنف عندنا راجع لقوله والا أخذ باقل ماقيل والاظهر رجوعه لما قبله كما دل عليه كلام جمع الجوامع قال المصنف في شرحه ولا يفرق في الاستصحاب بالمعاني في الثلاثة خلاف عندنا ونقل عن بعض المتكلمين انه ليس بحجة وعزاه الامام للحنفية والموجود في كتبهم انه حجة لابقاء ما كان على ماكان لانه رجح جانب الوجود في الوجود وليس بحجة لاثبات أمر لم يكن ولهذا في مسئلة المفقود لا يرث باعتبار انه لم يكن مالكا لمال مورثه قبل هذه الحالة والاصل دوامه اذ في الحياة شك ولا يورث منه لابقاء ما كان على ما كان والاصل الحياة وعبر عن هذا في جمع الجوامع بقوله وقيل في الدفع دون الرفع (قوله أي المطلقة) قال في رفع الحاجب هي مالم يشهد له من الشرع لاعتبار أصل معين وان كانت مما يتلقاه العقول بالقبول (قوله فان دل دليل الخ) قال التاج السبكي في شرح المنهاج ان قيل مابال الشافعي رضي الله عنه اشترط أربعين في الجمعة قال وقد اكتفى بعض

العلماء بثلاث واشترط سبعا في عدد الغسل من ولوغ الكلب وقد اكتفى فيه بثلاث مرات قلت لم يخالف أصله وهو الاخذ بالمتيقن وطرح المشكوك واتفق العلماء على الاربعين في الخروج من عهدة الجمعة والسبع في الخروج من عهدة الغسل من ولوغ الكلب واختلفوا في الخروج عنهما مما دون ذلك فالاربعون والسبع بمنزلة الاقل في كونه المتيقن واشترط بعضهم في الجمعة خمسين وصح له دليل بنفيه انتهى ملخصا وهو أحسن من كلام الشارح لعمومه ولانه يحتاج ان يقال في تتمته وخبر الصحيحين أقرب الى افادة القطع بدليل ماذهب اليه ابن الصلاح كما مر (قوله عند المالكية) عائد للامرين قبله فانهما بمعنى وكلام المصنف في شرح جمع الجوامع يوهم خلافه وقول الشارح الآتي وبالمناسب المرسل صريح في ترادفهما وقد احتج من قال بان المصالح المدركة من المدارك بانها لو لم تعتبر لادى الى خلو وقائع عن الحكم اذ النصوص وأصول الاقيسة لا تفي بجميع الحوادث وهو باطل قلنا لا نسلم بطلان الخلو وبعد التسليم لا نسلم اللزوم وهو حصول الخلو والعمومات والاقيسة تتناول جميع الحوادث وان سلم فعدم المدرك بعد ورود الشرع مدرك فيه في التخيير واعلم ان الغزالي وافق على قبول الاحتجاج بالمصالح المرسلة بشرط ان تكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية وذلك كما اذا تترس الكفار الصائلون باسارى المسلمين اذا علم أنهم لم يرموهم استأصلوا المسلمين المتترس بهم وغيرهم بخلاف أهل قلعة تترسوا بالمسلمين فان فتحها ليس في محل الضرورة وكذا رمى بعض المسلمين من السفينة لنجاة بعض وكذا اذا خيف الاستئصال توهما لا يقينا وفي جمع الجوامع ان الغزالي اشترط هذه الشروط الثلاثة للقطع بالقول بالمصالح المرسلة لا لأصل القول به وانه عند الشروط لا يكون من محل الخلاف لانه مما دل الدليل على اعتباره فهو حق قطعا فراجعه في بحث مسالك العلة

استصحاب العدم الاصلي وهو نفي مانفاه العقل ولم يثبته الشرع كوجوب صوم رجب واستصحاب العموم والنص الى ورود المغير له من تخصيص أو ناسخ واستصحاب مادل الشرع على ثبوته لوجود سببه كثبوت الملك بالشراء (والاخذ) أي التمسك (باقل ماقيل) من أقوال العلماء حيث لا دليل سواه (عندنا) أيها الشافعية لانه تمسك بما أجمع عليه مع كون الاصل عدم وجوب مازاد عليه كاختلاف العلماء في دية الذمي الكتابي فقيل كدية المسلم وقيل كنصفها وقيل كثلثها فاخذ به الشافعي لذلك فان دل دليل على وجوب الاكثر أخذ به كغسلات ولوغ الكلب قيل أنها ثلاث وقيل انها سبع ودل عليه خبر الصحيحين فاخذ به (والمصالح المرسلة) أي المطلقة عما يدل على اعتبارها أو الغائها (وسد الذرائع) جمع ذريعة بذال معجمة وعين مهملة كوسيلة وزنا ومعنى ويعبر عن ذلك بالاستصلاح وبالمناسب المرسل أيضا (عند المالكية حتى جوزوا ضرب المتهم بالسرقة ليقر وعورض بأنه قد يكون بريئا وترك الضرب لمذنب أهون من ضرب برىء (والاستحسان) المفسر بدليل ينقدح في نفس المجتهد تقصر عنه عبارته

(قوله وهو المراد بقوله) والعوائد والاستحسان والعوائد على هذا التفسير مدرك واحد من مدارك الحق (قوله ورد التفسير الاول بانه ان تحقق الخ) هذا الرد لابن الحاجب ورده البيضاوي أيضا بانه لابد من ظهوره يتميز صحيحه عن فاسده فان ما ينقدح في نفس المجتهد قد يكون وهما لاعبرة به ورد هذا الرد الاسنوي بانه ان اراد بوجوب اظهاره انه لايكون قبل ذلك حجة على المناظر فهذا واضح لكنه ليس محل الخلاف وان أراد ان المجتهد لايثبت به الاحكام فهو ممنوع اللهم الا ان يشك المجتهد في كونه دليلا فانه لايجوز له العمل به (قوله وليس من الاستحسان الخ) في دفع الحاجب فائدة عرفت ان الخلاف لفظي راجع الى نفس التسمية وان المنكر عندنا انما هو جعل الاستحسان أصلا من أصول الشريعة مغايرا لسائر الادلة واما استعمال لفظ الاستحسان فلسنا ننكره فقد قال الشافعي رضي الله عنه مراسل ابن المسيب حسنة وقال استحسن في المتعة الخ انتهى وقال البرماوي في الفية الاصول في بحث الادلة المختلف فيها ومنه الاستحسان عند قائله أبي حنيفة أتم من دلائله هو دليل ماينفس المجتهد تعبيره ويقصر عنه ان وجد وفي عبارة الامام الشافعي تلفظ به بمعنى شائع (قوله أي مايجرى على الكلى) فهي اثبات الحكم في جزئين لثبوته في جزئي آخر وهو القياس الشرعي ويخالف الناقص فانه حكم بمجرد ثبوته في أكثر جزئياته ثم ان كان تاما أي كقولنا كل جسم متحيز

فانا استقرينا جميع جزئيات الجسم فوجدناها منحصرة في الجماد والانسان والحيوان وكل منها متحيز فافاد هذا الاستقراء الحكم معيناً وهو قولنا كل جسم متحيز لوجود التحيز في جميع الجزئيات (قوله وان كان ناقصا) مثاله قول أصحابنا الوتر يصلى على الراحلة لانا استقرينا الواجبات أداء وقضاء فلم نر شيئاً منها يؤدى على الراحلة (قوله فظنى فيها) هذا ما اختاره البيضاوي تبعا للجماعة واستدل البيضاوي على حجته لما رواه من قوله صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر قال التاج السبكي في شرح المنهاج وهو حديث لاأعرفه وسألت شيخنا الحافظ أباعبد الله الذهبي فلم يعرفه قال ولو استدل بان العمل بالظن واجب لما تقدم من الادلة لكفاه وقال الامام الاظهر انه لايفيد الظن الا بدليل منفصل ثم بتقدير الحصول يكون حجة وهذا يفيد ان الخلاف في انه هل يفيد الظن لافي ان الظن المستفاد منه يكون حجة (قوله فدخل فيه القياس الاقترانى) هو مالم تكن النتيجة أو نقيضها مذكورين فيه بالعقل على ماتبين في المنطق ويأتى تعريفها في كلام المصنف في الكلام على الدليل وهما حجة في العقليات (قوله الدليل الخ) هو الدليل الملقب بالنافى ومن أمثلته قولنا في تزويج المرأة نفسها للدليل النافى للصحة موجود وما خولف لاجله مفقود فوجب استصحاب حكم الدليل وتقريره ان النكاح اذلال للمرأة وارتقاق والانسانية تأبي ذلك اظهاراً لشرفها وقد ظهر اعتبار ماذكرناه في السفاح غير انا خالفنا هذا الدليل فيما اذا صدر عن الرجل لكمال عقله وصحة نظره وهذا مفقود في المرأة فوجب ان تبقى على مقتضي الدليل

وبالعدول عن الدليل الى العادة لمصلحة وهو المراد بقوله (والعوائد) جمع عادة كدخول الحمام بلا تعيين أجرة وزمن مكث فيه وقدر ماء ولشرب الماء من السقا بلا تعيين قدره مع اختلاف أحوال الناس في استعمال الماء (عند الحنفية) ورد التفسير الاول بانه ان تحقق عند المجتهد فمعتبر ولايضر قصور عبارته عنه وان لم يتحقق عنده فمردود قطعا ورد الثاني بانه ان ثبت ان العادة حق لجريانها في زمنه صلى الله عليه وسلم أو بعده بلا انكار منه ولا من الائمة فقد قام دليلها من السنة أو الاجماع فيعمل بها قطعاً وان لم تثبت حقيقتها ردت قطعا فلم يتحقق بما ذكر استحسان مختلف فيه واما تفسيره بالعدول عن قياس الى قياس أقوى منه فلا خلاف فيه بهذا المعنى اذ أقوى القياسين مقدم على الآخر قطعاً وليس من الاستحسان المختلف فيه استحسان الشافعي التحليف بالمصحف والخط في الكتابة لشيء من نحوها وتقدير المتعة بثلاثين درهما ونحوها لانه انما قال ذلك لادلة فقهية مبينة في محالها ولاينكر التعبير به عن حكم ثبت بدليل (والاستقراء) أي بالجزئي على الكلي بان يتتبع جزئيات كلي ليثبت حكمها له ثم ان كان تاما بان كان بكل الجزئيات الا صورة النزاع فهو دليل قطعي في اثبات الحكم في صورة النزاع عند أكثر العلماء وان كان ناقصا بان كان باكثر الجزئيات الخالى عن صورة النزاع فظني فيها لاقطعي لاحتمال مخالفتها للمستقرأ ويسمى هذا عند الفقهاء الحاق الفرد النادر بالاعم الاغلب والاستدلال وهو دليل ليس بنص من كتاب أو سنة ولا اجماع ولا قياس شرعي يدخل فيه القياس الاقترانى والاستثنائى وقولهم الدليل يقتضي أن لايكون الامر كذا خولف في كذا لمعنى مفقود

مفقود فى صورة النزاع فيبقى على الاصل الذى اقتضاه الدليل وقياس العكس وعدم وجدان دليل الحكم وقد بينت الجميع في شرح اللب (والعصمة) وهى المنع من المعصية بلطف الله تعالى وفى عدها من مدارك الحق نظر سواء أريد بها المصدر بتقدير مضافين أي قول ذى العصمة أو اسم المفعول بتقدير مضاف أى قول المعصوم لرجوعها الى السنة اذ لا عصمة لغير نبي فان أريد بها الحفظ كما هو معناها لغة أيضا ليكون المراد حفظ غير الانبياء من الاولياء فلا يعرف كونها مدركا لاحد (والبراءة الاصلية) وهي عدم الحكم علي الشيء بنفى أو اثبات فهو دليل علي الحكم بالنفى (عند كثيرين) فالساقط على جريح يقتله ان استمر عليه أو يقتل كفؤه ان لم يستمر قيل يستمر عليه ولا ينتقل الى كفؤه لان الضرر لا يزال بالضرر ولان الانتقال استئناف فعل باختياره بخلاف المكث وهو ما رجحته فى اللب وقيل يتخير بين الاستمرار عليه والانتقال الى كفؤه لتساويهما في الضرر وقيل لا حكم فيه من اذن أو منع وهو الموافق لقول الكثيرين وتوقف الغزالى فلم يرجح شيأ من الاقوال الثلاثة فى المستصفى واختار الثالث فى المنخول ولا ينافي قوله كامامه لا يخلو واقعة عن حكم الله لان مرادهما بالحكم فيه ما يصدق بالحكم المتعارف وبانتفائه لقول امامه لما سأله هو عن ذلك حكم الله هنا ان لا حكم (والاقتران) أى بين جملتين لفظا بان يعطف احداهما على الاخرى هل يقتضى التسوية بينهما فى حكم لم يذكر وهو معلوم لاحداهما من خارج أو لا فيعطف واجب على مندوب أو مباح وعكسه الراجح (عند الجدليين والمزنى) منا (وأبي يوسف)من الحنفية الاول وعند الجمهور الثاني مثاله خبر أبي داود لا يبولن أحدكم في الماء الراكد ولا يغتسل فيه من الجنابة فالبول فيه ينجسه بشرطه كما هو معلوم وذلك حكمة النهى قال بعض القائلين بالاول فكذا الاغتسال فيه للقران بينهما وخالف المزنى فيه لما ترجح عن القران في ان الماء المستعمل فى الحدث طاهر لا نجس ويكفي فى حكمة النهي ذهاب الطهورية

(قوله وقياس العكس) هو اثبات نقيض حكم الشيء في شيء آخر لافتراقهما في العلة كقولنا فى الصبح لا يقصر شفع فلا تصير وترا كما ان الوتر لا يصير شفعاً أعنى الصبح واحتج القائل به فان الله تعالى دل على التوحيد بالعكس فقال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيرا وجاء عليه حديث أيأتى أحدنا بضعه ويؤجر عليه وسيأتى الكلام على هذا فى اقسام القياس (قوله وعدم وجدان الخ) حاصله انه يستدل على عدم الحكم بعدم الدليل بعد بذل الوسع فى الفحص عنه لانه لو ثبت حكم شرعي لا دليل عليه لزم تكليف الغافل واعترض بان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وعبارة المنهاج وفقد الدليل بعد التفحص البليغ يغلب ظن عدمه وعدمه يستلزم عدم الحكم لامتناع تكليف الغافل انتهت قال الاسنوى والمراد بالحكم هنا عدم تعلقه لا عدم ذاته فان الاحكام قديمة عندنا فلا يعرف كونها مدركا لاحد لا يخفى ان الشيعة ذهبوا الى عصمة الائمة الاثنى عشر فلا يبعد أنهم يقولون بان قول الائمة عندهم من مدارك الحق (قوله والتساقط على النح) ذكر هذه المسئلة لان مدرك القول الثالث البراءة الاصلية واعلم ان هذه المسئلة ألغاها أبو هاشم فحارت فيها عقول الفقهاء (قوله كامامه) يعنى امام الحرمين (قوله اى لا حكم فيها) ذكر المصنف فى شرح جمع الجوامع ان الغزالى قال فقلت له لا أفهم هذا قال الانبارى وهو أدب حسن وتعظيم للاكابر لان هذا تناقض اذ لا حكم نفى عام فكيف يتصور بثبوت الحكم مع نفيه على العموم فهذا لا يفهم لعجز السامع عن الفهم بل لكونه غير مفهوم فى نفسه انتهي وللامام ان يقول لا حكم بمعني انتفاء الاحكام الخمسة والبراءة الاصلية حكم الله ولا تخلوا واقعة عن حكم بهذا الاعتبار ومثله قول النحاة ترك العلامة علامة (قوله هل يقتضى التسوية بينهما الخ) هذا لا يناسب سياق الكلام لانه في عد المدارك التي زادها بعضهم فالمناسب ان يقول بعد قول المصنف والاقتران فانه يقتضى تسوية الجملة المعطوفة بالمعطوف عليها فى حكم لم يذكر الخ لم يقول بعد قوله وأبي يوسف وعند الاكثرين منا لا يقتضى ذلك ويذكر المثال (قوله علما كان الخ)اشارة الى انه ليس المراد اللقب النحوى بل ماقابل الصفة وليس المراد بالصفة اللقب النحوى فقط بل تقييد لفظ مشترك بلفظ آخر مختص ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية فشمل في الغنم السائمة الزكاة والمقيد الغنم وفي سائمة الغنم زكاة والقيد السائمة ومفهوم الاول عدم الوجوب في الغنم المعلوفة التي لولا القيد بالسوم لشملها لفظ الغنم ومفهوم الثانى عدم وجوب الزكاة فى سائمة غير الغنم كالبقر مثلا لولا تقييد السائمة باضافتها الى الغنم لشملها لفظ السائمة واما عدم وجوب الزكاة فى الغنم المعلوفة بالنسبة لهذا التركيب فى باب مفهوم اللقب لان قيد الغنم لم يشمل غيرها كالبقر مثلا فلم يخرج بالصفة التي لو أسقطت لم يختل الكلام

(قوله والاستدلال على الشيء بانتفاء دليله عند الاستاذ) الظاهر ان هذا هو عين ماأدخله الشارح في قول المصنف والاستدلال من قوله
وعدم وجدان الخ وقوله هنا بانتفاء دليله بمعنى انتفاء وجدان دليله كما هو ظاهر اذ غاية مايثبته نظر المستدل ذلك واما انتفاء الدليل في نفس
الامر فمما لايطلع عليه ولايصل قدرته اليه فتأمل (قوله هنا قيد بذلك) لان للنص اطلاقات منها مقابل الظاهر كما هنا ومنها مقابل القياس
والاستنباط والاجماع فيراد به الدليل من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا أو نصا بالمعنى المراد هنا ومنها في كلام الفقهاء ماقابل المخرج
فيراد به قول صاحب المذهب (قوله ماتعين لواحد عبارة) غيره ماأفاد معنى لايحتمل غيره واستشكل
بقول النحاة في باب
التوكيد ان جاء زيد نفسه
لفرع المجيء عن الذات
ويحتمل ان الجائي رسوله
أو عمرو وأجيب بان ذلك
من احتمال نسيان أو غلط
لامن الوضع (قوله وهو
الاقوال الخ) هذا هو الحق
ووقع للزمخشري مايخالفه
عند تفسير قوله تعالى
ويقسمون بالله ورد عليه
كما بيناه في حواشي شرح
التوضيح (قوله لافي محل
النطق) قال المصنف في
شرح جمع الجوامع فصل
يخرج به المعطوف يشير بذلك
الى ان دلالته ليست وضعية
وانما هي انتقالات ذهنية
فان الذهن ينقل من فهم
القليل الى فهم الكثير
وذلك بطريق التنبيه
باحدهما على الآخر
وسمي مفهوما لانه
لايفهم غيره والا كان
المنطوق أيضاً مفهوما
وقضية ذلك ان تسمى دلالة الاقتضا والاشارة مفهوما وعليه جرى بعضهم لكن الجمهور أى
خصوه بما فهم عند النطق على وجه يناقض المنطوق أو يوافقه (قوله وفي نسخة فيه قولان) أى باثبات التي هي خبر المبتدا وهو قولان
المقدرة في كلام الشارح على النسخة الاولى (قوله الا اللقب) اعلم انه وقع لاصحابنا الاستدلال بمفهوم اللقب في مواضع منها الاستدلال
على تعيين الماء لازالة النجاسة بقوله صلى الله عليه وسلم ثم اقرضيه بالماء وعلى تعيين التراب للتيمم بقوله وتربتها طهورا وأجيب بان
الاستدلال بالاول من جهة ان الامر اذا تعلق بشيء بعينه لايقع الامتثال الا به لامفهوم اللقب بأنه الاختصاص والثاني من قرينة الامتنان

بشرطه (والاستدلال على انتفاء الشيء بانتفاء دليله عند الاستاذ) أبي اسحق الاسفرايني (ومفهوم اللقب)علما كان أو اسم جنس نحو على زيد حج أى لاعلى عمرو وفي النعم زكاة أى لافي غيرها من الماشية فهو حجة كالصفة (عند الدقاق والقاضي أبي حامد) وغيرهما (وكان ابن فورك يقول انه الاقيس) اذلا فائدة لذكره الانفي الحكم عن غيره وعند الجمهور ليس بحجة وفائدة ذكره استقامة الكلام اذ باسقاطه يختل بخلاف اسقاط الصفة (وحكم العقل) في الافعال فهو حجة (عند المعتزلة) وتقدم الكلام عليه في الفصل السابق وبسطت الكلام عليه في شرح اللب (والهاتف) أى الصوت (المعلوم صدقه والالهام) وهو لغة ايقاع شيء في القلب كما يقال ألهمه الله الصبر وعرفا ايقاع شيء في القلب يطمئن له الصدر يخص (به الله)تعالى بعض أصفيائه وقيل هو مايأتي في الروع بطريق الفيض الالهي والروع بضم الراء المهملة القلب والعقل وبفتحها الفزع بضم الفاء والزاي المعجمة وقيل الالهام ماحرك القلب ودعى الى العمل من غير استدلال بآية ولاحديث ولا أثر ولانظر في حجة شرعية (وشرع من قبلنا) كل من الثلاثة حجة (عند آخرين) وعند الجمهور ليس بحجة الا أن يكون الالهام من معصوم فهو حجة كما مرت الاشارة اليه في الكلام على قوله والعصمة (وأقوى الادلة المذكورة الكتاب والسنة المتواترة ولم يخالف أحد في حجتهما وبعض الحنفية الاجماع) أى زاده على ماذكر فقال وأقوى الادلة الكتاب والسنة المتواترة والاجماع (اما الكتاب فدلالته اما فعل كرمى الله قوم لوط بالحجارة واما قول وهو أربعة) وفي نسخة فدلالته أربعة (نص وظاهر وعموم ومفهوم فالنص) هنا (ماتعين لواحد) أى لمعنى واحد كزيد في نحو جاء زيد (والظاهر مااحتمل أمرين هو في أحدهما أظهر اما بوضع اللغة) كالامر للايجاب والندب فانه لغة وشرعا أظهر منه في الندب (أو بوضع الشرع كالصلاة المنقولة من اللغة اليه) أى الى الشرع فانها شرعا في معناها الشرعي وهو الاقوال والافعال المعروفة أظهر منه في معناها اللغوي (وهو الدعاء والعموم كل لفظ عم شيئين فصاعدا) بنصبه عطفاً على المفعول به أو مفعولا مطلقا أى فيصعد صاعدا أو حالا أى فيذهب لفظ العام صاعدا (وهل يشترط فيه) أى في العموم (الاستغراق) لجميع الافراد الممكنة للعام وان لم يجتمع في الوجود (أو الاجتماع) لها فيه (قولان) أوجههما الاول وفي نسخة فيه قولان (والمفهوم ما) أى معنى (دل عليه اللفظ لافي محل النطق) سواء كان مفهوم موافقة كتحريم ضرب الوالدين الدال عليه قوله تعالى فلا تقل لهما أف أم مخالفة كنفي الزكاة عن المعلوفة الدال عليه خبر في النعم السائمة زكاة (وكله)أى وكل مفهوم (الا اللقب) أى الا مفهوم اللقب (حجة)بخلاف مفهوم اللقب كما مر (وأنكر أبو حنيفة الجميع)

(قوله المعروف عندالخ) فيه الاشارة الى الاعتراض على المصنف حيث أطلق تبعا لجمع الجوامع مع انكار أبى حنيفة الجميع الوهم لانكاره مفهوم الموافقة (قوله وان قال الخ) دفع لما توهمه ابن الرفعة في المطلب ان أبا حنيفة يقول بمفهوم الصفة لاسقاطه الزكاة في المعلوفة وحاصل الدفع انه ليس مأخذ اسقاطها المفهوم بل ان الاصل عدم الوجوب الى آخر ما تبعه الشارح (قوله فدلالتها على ثلاثة أقوال الخ) بقى رابع وهو الهم على المعتمد فقد احتج الشافعي رضى الله عنه فى الجديد على تنكيس الرداء فى الاستسقاء بأنه صلى الله عليه وسلم استسقى وعليه خميصة سوداء فاراد ان يأخذ باسفلها فيجعله أعلاها فلما ثقلت عليه قلبها على عاتقه فجعل ماهم به ولم يفعله سنة (قوله والكف فعل) أى على المختار (قوله فى سؤال أوغيره) الخارج على سؤال مامثل به والخارج على غيره قال ابن الحاجب فى المختصر كما لو روى انه مر بشاة ميمونة فقال أيما ايهاب دبغ فقد طهر قال التاج السبكى فهو على تقدير وقوعه لفظا عام وارد على سبب خاص بغير سؤال وانما قلنا على تقدير وقوعه ولذا أثبت المصنف لفظة لو بخطه لان ذلك لم يقع والواقع انما هو مروره صلى الله عليه وسلم بشاة ميمونة فقال ألا استمتعتم باهابها فقالوا يارسول الله انها ميتة فقال انما حرم أكلها متفق على صحته انتهى المقصود منه ومن أمثلته قوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش كما يعلم من الوقوف على سببه مما رواه البخارى ومسلم وغيرهما «قوله بئر بضاعة» في المصباح الباضعة هى التى جرحت الجلد وشقت اللحم والبضاعة لانها قطعة من المال سميت بضاعة انتهى وفي فتح العلام للشارح

أى جميع المفاهيم المعروف عند جميع مفاهيم المخالفة أى لم يقل بشىء منها وان قال في المسكوت بخلاف حكم المنطوق فلامر آخر كما في انتفاء الزكاة عن المعلوفة فان الاصل عدم الزكاة ووردت في السائمة فبقيت المعلوفة على الاصل (وأما السنة فدلالتها ثلاثة قول وفعل واقرار) ومن اقتصر على الاولين اكتفى بالثانى عن الثالث لشموله له لانه كف عن الانكار والكف فعل (فالقول امامبتدا) أى غير خارج على سبب (وينقسم كما سبق) أى الى نص وظاهر وعموم ومفهوم (واماخارج على سبب) في سؤال أوغيره (وهو) أى الخارج على سبب (امان يستقل) بان يفيد (بدونه) أى بدون السبب (كقوله) صلى الله عليه وسلم (الماء طهور لمن سأل عن بئر بضاعة) بكسر الموحدة وضمها فالاصح انه يعم السبب وغيره عملا بعموم اللفظ (وقيل يقتصر على السبب) لوروده فيه (واماأن لايستقل) بان لايفيد بدون السبب كنعم وبلى وكالجواب بالاستفهام فيماذكره بقوله (كحديث المجامع) في رمضان وهو في الصحيحين بلفظ جاء رجل الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال هلكت قال وما أهلكك قال واقعت زوجتي في رمضان قال هل تجدما تعتق رقبة قال لاقال فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين قال لاقال فهل تجدما تطعم ستين مسكينا قال لاثم جلس الحديث (واما الفعل فضربان) أحدهما (ماأتى على غيروجه القربة) بان كان جبليا أى خلقيا كالقيام والقعود والاكل والشرب

وبضاعة بضم الموحدة وكسرها قيل هو اسم لصاحب البئر وقيل لموضعها «قوله عملا بعموم اللفظ» أى وتخصيص العموم انما يقع بما ينافي اللفظ لابما يوافقه والسبب موافق فلم يجز أن يكون مخصصا «قوله وقيل يقصر على السبب» هذا قال امام الحرمين انه الذى صح عنده من مذهب الشافعي وتبعه الغزالى فى المنخول وأنكر ذلك الفخر في المناقب وقال معاذ الله ان يصح هذا النقل عنه كيف وكثير من الآيات نزلت في أسباب خاصة ولم يقل الشافعي رضى الله عنه بقصرها على تلك الاسباب قال وسبب ماقاله الامام ان الشافعي رضى الله عنه قال فى الولد للفراش ردا على الحنفية ان الامة لاتصير فراشا بالوطء كيف والامة محل السبب ففهم منه ان يقصر اللفظ العام على سببه وليس كذلك بل مراده ان محل السبب لايجوز اخراجه فكيف أخرجتموه هذا ومحل الكلام اذا لم يدل الدليل على ارادة خصوص السبب والا فالخصوص هو المعتبر ولذا قال الامام الشافعي رضى الله عنه لاقطع الافى ثمر اته خرج على عادة أهل المدينة فى ثمارهم وانها لم تكن في مواضع محوطة لادلة دلت عليه «قوله الحديث» تتمته كما في البخارى بعد قوله قال لاقال فمكث النبى صلى الله عليه وسلم فبينا نحن على ذلك أتي النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيها تمر والعرق المكتل قال أين السائل فقال انا قال خذ هذا فتصدق به فقال الرجل على أفقر مني يارسول الله فوالله مابين لابتيها يريد الحرتين أهل بيت أفقر من أهل بيتي فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت أنيابه ثم قال اطعمه أهلك «قوله بان كان جبليا» وفيما تردد بين الجبلى والشرعي كما تردد هل يحمل الجبلي لان الاصل عدم التشريع أو على التشريع لانه صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات رجحه بعضهم بدليل المثال لان الركوب مباح لكن قالوا من فروع ذلك ذهابه الى العيد من طريق ورجوعه من آخر وجلسة الاستراحة وقد حمل الفصل فيهما على الندب

(قوله فقيل يقتضى الوجوب الخ)على الخلاف اذالم تعلم جهة كما في جمع الجوامع والاافتضى مادلت عليه تلك الجهـة فمن أمارات الوجوب كونه ممنوعاً أولم يجب كالختان والحد ومن أمارات الندب التخيير بينهوبين فعل ثبت عدم وجوبه (قوله بالمعنى الشامل لقوله) أي ان يراد بالفعل مايشمل فعل اللسان (قوله والثاني حجة) قال المصنف فى سلاسل الذهب الخلاف في كونه حجـة أم لا ينبنى على الخلاف في ان كل مجتهد مصيب أو المصيب واحد وذلك لاحتمال أن السا كت انما ترك الانكار لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب (قوله مساواه فرع الخ)هذا تعريف ابن الحاجب وعدل عنه فى جمع الجوامع الى قوله حمل معلوم على معلوم لمساواته في علة حكمه عند الحامل انتهى والمراد بالمعلوم متعلق العلم والاعتقاد والظن فان الفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الامور ولم يقل شيء لجريان القياس فى المعدوم والشيء لايطلق عليه ولم يقل الاصل والفرع لدفع ايهام كونهما وجوديان ولانهما انما يعقلان بعد معرفة القياس فتعريفه بهما دور نعم فى التعبير بهما خروج مالو كان أحدهماليس أصلا للآخر فـلا يكون قياسا كالبر والشعير المتساويين في علة الربا فان أحدهما ليس أصلا للآخر لان حرمة الربا فيهما ثابتة بالنص وانما قال على معلوم لان القياس هو الالحاق فيستدعى وجود شيئين وانما قال لمساواته في علة حكمه لان القياس لا يوجد بدون العلة واحترز به من اثبات الحكم بالنص وانما عدل عن قولهم لاشتراكهما فى علة الحكم لان القياس لغة المساواة فلفظ المقيس القياس يطابق معناه اللغوى وان لفظ المشاركة تصدق بالمناصفة وليس مرادا لان العلة لم تقسط على الاصل والفرع وبالمساواة كقولنا اشترك زيد وعمرو في الانسانية وهو المقصود هكذا قرره مصنفه كما نقله المصنف عنه فى شرحه ولكن اختصرته وقال وأحسن منه ان يقال انما عبر بالمساواة لان المشاركة في أمرما لاتوجب استواءهما في الحكم مالم يكن ذلك الامر بالسوا وبالقريب من السواوالك ان تقول قوله فى علة حكمه لايخفى عن نظر لان العلة من أركان القياس فاخذها في تعريفه دور ولذا قال بعضهم لاستوائهما فى مشعورية الحكم انتهى ومن العجب عدوله عن تعريف جمع الجوامع هنا الى تعريف ابن الحاجب (قوله الاخير) أي القيد الاخير (قوله أربعة) لم يذكر وانها حكم الفرع لانه ثمرة القياس ونتيجته لتأخره عنه فلايجوز أن يكون ركنا له

(فمباح) وقيل مندوب والثاني ماذكره بقوله (أوعلى وجهها)أى القربة(فاما أن يكون) فعـله(امتثالا لامر) من الله تعالى (أو بيانا لمجمل)كقطعه السارق من الـكوع بيانا لمحل القطع في آية السرقة (فيعتبر) أى الفعل الواقع امتثالا أوبيانا(به)أى بالامر أو بالمبين فيجب الفعل المذ كور أو يندب أويباح بحسب الامر أو بالمبين (أو يكون) فعله(مبتدا)أى لاامتثالا ولا بيانا(فقيل يقتضى الوجوب)لانه أحوط وهو الاصح(أو الندب)لانه المتحقق بعد الطلب أوالاباحة لان الاصـل عدم الطلب(أوالوقف) في الكل لتعارض الادلة(واماالاقرار)منه صلى الله عليه وسلم على قول غيره أو فعـله (فكهما) أي فكقوله صلى الله عليه وسلم وفعله (بشرط علمه) صلي الله عليه وسلم (بالفعل)أى بفعل غيره بالمعنى الشامل لقوله لسقوط التكليف عنه اذا لم يعلم به(و) بشرط (أن لايكون)الفعل المذكور (معتقد الكافر و)أن لايكون «فعل ملك» يخاف سطوته بناء لاولهما على ان الكافر غير مكلف بالفروع واثانيهما على ان شرط الانكار عدم الخوف وهو منتف عنه صلى الله عليـه وسلم حينئذ لـكن الاصح ان الـكافر مكلف بالفروع وان الخوف منتف عنه صلى الله عليـه وسلم لانه موعود بالعصمة والنصر وكل من الشرطين ضـعيف «واما الاجماع» وهو اتفاق مجتهدى الامة بعدوفاة محمد صلى الله عليـه وسلم في عصر على أى أمر كان « فاما ان يثبت » أى الاجمـاع (بقول جميعهم) أي جميع مجتهدى الامة (أوبقول بعضهم وسكوت الباقـين) عن الحـكم فيه (والاول حجة واجماع)اتفاقا «والثاني حجة على الصحيح»لان سكوت العلماء في مثل ذلك يظن منه الموافقة عادة وقيل ليس بحجة لاحتمال السكوت لغير الموافقـة كالخوف والمهابة والتردد في الحكم « وفى تسميته»أى الاجماع السكوتى اجماعا خلاف لفظي لانه من قال انه اجماع نزل السكوت منزلة القول ومن قال ليس باجماع لم ينزله منزلته للاحتمال السابق وبالجملة فالصحيح انه يسمى اجمـاعا وقد بسطت الكلام على ذلك في شرح الاب(وأما القياس فهو)لغة التقدير والمساواة وعرفا (مساواة فرع لاصل لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت له) وهو المجتهد مطلقاأو مقيـدا وافق ما فى نفس الامر أولا بان ظهر غلطه فيتناول الحد القياس الفاسد كالصحيح وان خص المحدود بالصحيح حذف من الحد الاخير وهو عند المثبت فلا يتناول حينئـذالا الصحيح لانصراف المساواة المطلقة الى ما فى نفس الامر والفاسد قبل ظهور فساده معمول به كالصحيح (وأركانه) أى القياس(أربعة الاصل)وهو

المقيس عليه (والفرع) وهو المقيس (والعلة) وهى المعنى المشتركة بينهما (وحكم الاصل) وهو ما يتعدى بواسطة العلة الى الفرع (فالاصل محل الحكم المشبه به) بالرفع صفة لمحل أى المقيس عليـه (وقال المتكلمون دليله) أى دليل الحكم (وقال) أبو الحسن الكياء بكسر الهمزة والكاف ومعناه بلغة الفرس الكبير (الطبرى) المعروف بالهراسى (حكمه) أى حكم المحل المذكور (والفرع المحل المشبه) بالاصل (وقيل حكمه) ولا يأتى قول كالاصل بانه دليل الحكم لان دليله القياس (والحكم) فى الاصل والفرع (الكلام القديم) فالحكمان يتحدان ذاتا وانمـا يتغايران باعتبار المحل وبهذا الاعتبار صح تفريع حكم الفرع على حكم الاصل والا فالقديم لا تفريع فيه (والعـلة المعني المقتضي للحكم) ويعـبر عنها بالمعنى المشترك بين الاصل والفرع كما قدمته وبالوصف الجامع بينهما (والمناسبة) بين الحكم ومحـله (شرط) في العلة (العقلية) وهى ما تفيد وجود المعلول ولهذا لا تتعدد لان تعددها يؤدي الجمع بين النقيضين اذ الشيء باسناد الى كل منهما يستغني عن الباقي فيلزم أن يكون مستغنى عن كل منهما وغير مستغن عنـه والى تحصيل الحاصل في التعاقب حيث يوجد بمـا بعد الاولى غير ما وجد بها (لا فى الشرعية) وهي ما تفيد العلم بوجود المعلول ولهذا يجوز تعددها لان العلل الشرعية علامات ولا مانع من اجتماع علامات على شيء واحد (وتنقسم) أى العلة الشرعية (الى قاصرة وهي ان لا تتعدى) محل النص (الى فرع والى متعدية واسمها يغنى عن تفسيرها) بانها التي تتعدى محل النص الى فرع (والمعلول هو الحكم) الانسب بكلامه وحكم الاصل هو المعلول (لان تأثير العلة فيه) أى فى الحكم (وفاقا للقفال لا الذات) بالرفع أى المؤثر في الحكم العلة لا الذات (التي جلبتها العلة كالخمر) فان الاسكار حال فيها (خلافا لابى على الطبرى) فى قوله ان الذات هى المؤثرة في الحكم وتعبيره بالتأثير جار على قول من يجعل العلة مؤثرة

(قوله فالاصل محل الحكم الخ) فاذا اقسنا النبيذ فى تحريم شربه على الخمر المنصوص على تحريمها بقوله الخمر حرام والاصل هو الخمر التى هى محل التحريم وعند المتكلمين النص الدال على التحريم لانه الذى عرف به التحريم وعند الطبرى الثابت فى الخمر لانه الذى يتفرع عليه تحريم النبيذ والنزاع لفظي باعتبار النظر الى الاصل القريب والبعيد والمتوسط فتأمل (قوله الكلام القديم) أى النفسى الازلى وتعلقه التنجيزى حادث وكل صفة من الصفات الواجبة له سبحانه ذات متعلق متعدد تعلقها لتنوعه الى صلوحي ويعبر عنه بمعنوى وهو قديم والى تنجيزى وهو حادث (قوله ولهذا يجوز تعددها) أى كاللمس والبول والغائط ثبتت لكل واحد منها الحدث والقصاص والردة تثبت لكل منهما القتل وهذا مذهب الجمهور بل جوزوا تعدد العلة العقلية وذهب الامام الى الجواز عقلا لا شرعا وقال ان المختلفين فى المسائل يختلفون فى العلل كاختلافهم في الحكم وقال التاج السبكي في الاشباه والنظائر ان قاعدة عدم اجتماع علتين على معمول واحد مطردة منعكسة لاسبيل الى انتقاضها سواء عرفت العلة بالمؤثر أم المعرف أم

الباعث وهي كامنة فى أفئدة العقلاء اما المتكلمون فواضح تطابق رأيهم عليها واما النحاة فيكفيك قولهم لا يجتمع عاملان على معمول واحد واما الفقهاء فكلامهم الدال عليها لا يحصى واما الاصوليون فانهم وان اختلفوا فيها فلا يقدح فيما قلنا فرب قاعدة مستقرة فى الاذهان غائبة عند المناظرة عليها عن العيان يحاول الانسان عليها اذ ذاك دليلا فلا يجده فيحتج الى انكارها وحسه وعقله يكذبانه انتهى مع اختصار وتفسير (قوله الانسب بكلامه) وحكم الاصل هو المعمول لان الحدث عنه هو حكم الاصل لانه بصدد بيان أركان القياس الاربعة التي رابعها هذا وهو حكم الاصل فالمقصود بيانه فالمعنى على الاخبار عن الحكم الاصل بانه المعمول لا عن المعلول بانه الحكم كما لا يخفى على العارف بنحوه وقد يقال ليس غرض المصنف بيان حكم الاصل الذى هو ذلك القياس لان ذاك علم من قوله أولا والحكم القديم بل مراده الاشارة الى مسألة أخرى كما بينته على الاثر (قوله بالرفع) أى عطفا على الحكم (قوله أى المؤثر فى الحكم الخ) لا يناسب ذلك كما لا يخفى فانما يناسب أن يكون عمله بانتفاء الشيء ضرورى ان يكون المعلوم ضروريا ثم ان الضروريات قد تشتبه كما وقع للسوفسطائية الا أن يقال بانه لا يعتد بهم (قوله وتعبيره بالتأثير الخ) اعلم ان أصحابنا ذكروا ان حكم الاصل ثابت له بالعلة لا بالنص وأورد عليهم بان هـذا لا يتأتى الا اذا فسرت العلة بالمؤثر والباعث فان كونه منصوصا لا ينافي أن يكون معللا بهذا المعنى اما ان فسرت بالمعرف فكونه منصوصا عليه ينافي التعليل بهذا المعنى وهذا الذى دعى ابن الحاجب لجعله العلة فرعا للاصل أصـلا للفرع لئلا يلزم الدور فانها مستنبطة من النص فلو كانت معرفة له وهي انما عرفت به جاء الدور وأجيب بان معنى كونها معرفا أنها نصبت أمارة يستدل بها المجتهد على وجـدان الحكم اذا لم يكن عارفا به ويجوز ان تخلف فى حق العارف وذلك لا يخرجها عن

في الحكم اما بذاتها وهو قول المعتزلة أو باذن الله وهو قول الغزالي اما على قول من يجعلها المعرف للحكم وهو الاصح فالمناسب التعبير بالتعريف (وينقسم القياس الى جلي وهو ماقطع فيه بنفي الفارق كالحاق الضرب بالتأفيف) في التحريم وكالقطع ما قرب منه بان كان ثبوت الفارق فيه ضعيفاً بعيداً جدا كقياس العمياء على العوراء في المنع من التضحية الثابت بخبر أربع لايجوز في الاضاحي العوراء البين عورها الى آخره(وقيل ليس الجلي بقياس بل مفهوم من النص) فالدلالة عليه لفظية لامدخل للقياس فيها (وغير الجلي مايحتمل الفارق) احتمالا لا بعد فيه جـدا (فنه)أي من غير الجلي (ما) أي قياس (كانت العلة فيه مستنبطة) من النص (كقياس الارز على البر بجامع الطعم) فانه مستنبط من خبر الطعام بالطعام مثلا بمثل فهو العلة في الاصل لا القوت ولا الكيل ولهذا كان التفاح ربويا (ومنـه قياس الشبه) وهو مشابهة وصف للمناسب والطردي فمشابهته للاول تقتضي عليه دون مشابهته للثاني لانه يشبه الطردي من حيث انه غير مناسب بالذات ويشبه المناسب بالذات من حيث التفات الشرع اليه في الجملة كالذكورة والانوثة في القضا والشهادة (ومنه قياس علية الاشباه) في الحكم والصفة أو أحدهما (وهو ان تشبه الحادثة أصلين فتلحق با كثرهما شبها) مثال غلبتها في الحكم والصفة الحاق العبد بالمال في ايجاب القيمة بقتله بالغة ما بلغت لان شبهه بالمال في الحكم والصفة أكثر من شبهه بالحر فيهما اما الحكم فكونه يباع ويؤجر ويعار ويودع ويثبت عليه اليد واما الصفة فكتفاوت قيمته بحسب تفاوت أوصافه جودة ورداءة وتعلق الزكاة بقيمته اذا اتجر فيه وبما تقرر علم ان في كلام المصنف اجحاف وقد بسطت الكلام على ما ذكره في شرح اللب (ومنه قياس الدلالة وهو مالم يذكر فيه علة) صريحا وانما يذكر فيه بلازمها كان يقال النبيذ حرام كالخمر بجامع الرائحـة المشتدة وهي لازمة للاسكار أو بأثرها كان يقال القتل بمثقل يوجب القود كالقتل بمحدد بجامع الاثم وهو أثر العلة وهي القتل العمد العدوان أو بحكمها كان يقال يقطع الجماعة بالواحد كما يقتلون به بجامع وجوب الدية عليهم بذلك حيث كان غير عمد وهو حكم العلة التي هي القطع منهم في المقيس والقتل منهم في المقيس عليه واما ماذكر (فيه العلة) صريحا فيسمى قياس العلة كان يقال يحرم النبيذ كالخمر للاسكار (و)منـه (قياس العكس وهو التعليق على نقيض الحكم) أي تعليق حكم شيء على نقيضه (لافتراقهما في العلة) كقوله صلى الله عليه وسلم للحاضرين في خبر مسلم جوابا لقولهم أيأتي أحدنا شهوته وله فيها أجر أرأيتم لو كان وضعها في حرام أ كان عليه وزر فكذلك اذا وضعها في الحلال كان له أجر استنتج من ثبوت الحكم أي الوزر في الحرام انتفاؤه في الوطء الحلال الصادق بحصول الاجر حيث عدل بوضع الشهوة عن الحرام الى الحلال لتفاوت حكميهما في العلة وهو كون هذا مباحا وذلك حراما

كونها أمارة فهي المعرف في الاصل والفرع ولا دور انتهى ملخصا من شرح المصنف على جمع الجوامع وقد يؤخذ منه عنـد التأمل وجه تعبير المصنف بالتأثير فتدبر (قوله وهو مشابهة وصف الخ)اعلم ان الطرق الدالة على ان الوصف علة ويعبر عنها بمسالك العلة عشرة على مافي جمع الجوامع منها المناسبة وهو في الاصطلاح تعين العلة بابداء مناسبة مع الاقتران والسلامة عن القوادح كالاشكال ومنها الطرد وهو ملازمة الحكم للوصف (قوله دون الثاني) لان الجمهور على رد الطرد لانه تحكم ومن أمثلة قول بعضهم في الاستدلال على طهارة الكلب انه حيوان مالوف له شعر كالصوف فاشبه الخروف (قوله لانه يشبه الخ)عـلة لتسميته قياس الشبه (قوله ومنه قياس علينة الاشباه) في جمع الجوامع وأعلاه قياس عليه الاشباه الى آخره قال المصنف في شرحه لاشك ان رتب الشبه عند القائل به متفاوتة فاعلاه قياس عليه الاشتباه ثم قال ثم شـبه الصورة كقياس الخيل على البغال والحمير في سقوط الزكاة وحرمة اللحم ثم قال وظاهر كلام المصنف ان هذه المراتب من القائلين بحجيته وليس كذلك وان الشـافعي لايقول بالشبه الصوري انتهى فقد أحسن الشارح في عدوله عن قوله وأعـلاه الى قوله ومنـه (قوله وبما تقرر الخ) أي لان كلام المصنف يوهم ان قوله ان تشبه الحادثة الخ تعريف لمطلق قياس الشبه وانمـا هو لنوع منه كما أشار اليـه الشارح في التوطئة للتعريف بقوله ومنه قياس علية الاشتباه الخ (قوله أي تعليق حكم شيء الخ) اشارة الى ان أل في التعليق عوض عن مضاف اليه والضمير في قوله نقيضه راجع للحكم وبيانه انه صلى الله عليه وسلم علق حكم الوطء الحلال وهو الاجر على نقيضه وهو الوزر (قوله أيأتي أحدنا الخ) استفهام فيه معنى التعجب (قوله استنتج من ثبوت الحـكم) الثابت في النسخ انتفاؤه بالواو فعليه يقرؤا استنتج بالبناء للمفعـول ثم ان المناسب

(فصل)

للتعريف كما أشرنا اليه آنفا أن يقول من الوزر في الحرام الاجر في الحلال لان الوزر نقيض الاجر وهذا هو المناسب أيضا للسياق على الحديث فان المستفهم عنه انما هو الاجر «قوله الصادق صفة للانتفاء» أي الصادق ذلك الانتفاء لانه لايلزم من الوطء الحلال حصول الاجر فان ذلك تابع للقصد فان قصد قضاء الوتر كان مباحا أو غض البصر وتحصين النساء كان مندوبا

(فصل قوله قيل أربعة الخ) يحتمل انه حكاه بقيل بالتبرى منه امالانه لاوجه للحصر لان الوجدانيات والمشاهدات ونحوها لايقام عليها الدليل واما لان بعض الاربعة مما يحتاج لاقامة الدليل على ما يأتي (قوله وهي الحدود الادنية) وان لم تكن حدودا منطقية بل كانت رسوما لانها من قبيل التصورات وهذا واضح اذا قيل ان التصورات لاتقبل الخطأ وانه لاحمل بين المعرف والمعرف الابحسب الظاهر أما ماقيل بان التصورات تقبل الخطأ وهو الحق وان المعرف محمول على العرف فاحتياجها الى الدليل لايحتاج الى دليل ثم كون الحدود لاتحتاج لدليل على ماقلنا ظاهر في حدود الماهيات الاعتبارية لان تمييز ذاتياتها من عرضياتها مما يسهل بخلاف ماهيات الحقيقة كما حقق في كتبه في بحث الكليات الخمس وسيأتي لهذا زيادة تحقيق في بحث المعرف «قوله والعوائد» لانها مبنية على اتفاق الناس أو طائفة منهم على الامر المعتاد وهذا مما لايحتاج للدليل وقريب من هذا قولهم لامشاحة في الاصطلاح واما نفس الامر المعتاد فيطالب دليله «قوله والاجماع» المراد ان من ادعى الاجماع على حكم لايطالب منه ولايحتاج هو اليه لانه (٣٣) مما يعلم لكل واقف عليه واما نفس الاجماع فهو وان كان من الادلة لا بد له من دليل لانه اما ان يستند الى الكتاب والسنة «قوله والاعتقادات الكامنة» أي غير الظاهرة وفي نسخة الكائنة اسم فاعل كان والمراد ان نفس الاعتقادات لايقام عليها دليل لانها من الافعال النفسية للمعتقد واما نفس المعتقدات فيقام عليها الدليل كما لايخفى (قوله لوضوحها الظاهر) انه راجع للاربعة وفي دعوى الظهور رحقا للمساعلمت مما قررنا والاظهر ماعللنا به كل واحد مما مر فتدبر (قوله في مقام الالزام والافحام) أي في مقام ادعي فيه الفرق بين الحكمين لالزام الشخص فيحتج بقول الشخص لمن ألزمه لاقائل بالفرق (قوله في مقام البيان) أي في مقام بين فيه الفرق بين الجملتين لشخص فلايحتج بقول الشخص لاقائل بالفرق

(فصل قيل أربعة لايقام عليها دليل ولايطالب وهي الحدود والعوائد) جمع عادة (والاجماع والاعتقادات الكامنة في النفس) لوضوحها (وفي مطالبة النافي) للشيء (بالدليل) على انتفائه (خلاف) ان ادعى علما نظريا أو ظنا بانتفائه فقيل لايطالب به وقيل يطالب به في العقليات لا الشرعيات وقيل فيهما وهو الاصح لان المعلوم بالنظر أو المظنون قد يشتبه فيطالب دليله لينظر فيه أما اذا ادعى علما ضروريا بانتفائه فلا يطالب بدليل عليه قطعا لان الضروري لايشتبه حتي يطالب دليله لينظر فيه (واما الاحتجاج بلا قائل بالفرق فانما يصح في مقام الالزام والافحام) أي الزام الخصم واسكاته (لا) في مقام (البيان والافهام) للغير فلا يصح (لان الفرق) بين الحكمين (اذا ثبت بالدليل لاينقطع) وفي نسخة فلا ينقطع أي الفرق (لعدم القائل به) وفي نسخة بالقائل ولعله على حذف مضاف أي بعدمه

(فصل الدليل) لغة المرشد وما به الارشاد وعرفا (مايتوقف عليه العلم والظن بثبوت الحكم) وهو قريب من قول غيره مايمكن التوصل (بالنظر الصحيح) فيه الى مطلوب خبري (وهو) أي الدليل (اما عقلي) بجميع مقدماته (أو نقلي) بجميعها (أو مركب منهما) والاول العقلي المحض والثاني

(فصل قوله المرشد) قال السيد المرشد له معنيان الناصب لمايرشد به والدلالة ومابه الارشاد ثلاث معان وللمرشد معنيان (قوله وهو قريب من قول غيره مايمكن التوصل اليه الخ) صرح السعد في شرح العقائد بان الدليل على وجود الصانع على هذا التعريف هو العالم قال الشارح في حواشيه فهو مفرد ويقال له المادة وانه على تعريف الدليل بقول مؤلف من أقوال الخ العالم حادث الخ قال الشارح أي هو مركب ويقال له المادة والصورة وان تعريفه بمايلزم من العلم به العلم بشيء آخر أوفق بالثاني قال الشارح لتصريحه فيه باللزوم بخلاف الاول اذ المصرح به فيه الامكان سواء أريد به الامكان العام أو الخاص قال والظاهر ان تعريف المصنف كذلك أو التوقف كاللزوم على ما ادعاه ولايظهر وجهه والظاهر ماعدا التعريف بقول مؤلف الخ من المذكورات يحتمل الافراد والتركيب وان المصنف جعل التعريف للمركب بدليل قوله الآتي ولابد في كل دليل من مقدمتين فتأمله هذا والمراد بالتوصل الوصول بكلفة وبقوله أو الظن الدليل في أصول الدين فانه خاص بالعلم اذ لابد أن يكون قطعيا وبالخبري وهو مايخبر به التصوري وهو المفاد بالتعريف اذ لا يسمى دليلا اصطلاحا وقيد بالامكان

لان النظر لا يتوقف كونه دليلا على النظر فيه بالفعل (قوله لا يتصور هذا) أنما يظهر فيما يتوقف على السمع لانه اذا أثبت بالسمع لزم الدور ومثلا لا يتصور كون النبي نبيا بقوله أنا نبي لانه نفس الدليل واما دليلا للدليل كاثبات الاحكام الشرعية باقوال الشارع فلا دور وقال الفهرى ردا على قول العالم كون كل مقدمات الدليل نقلية محال لان احدى مقدماته كون النقل حجة ما نصه كون النقل حجة انما هو دليل المقدمتين لا نفس أحدهما ودليل صدق مقدمتي الدليل خارج عن مقدمتيه (قوله كما علمنا مما مر) أما برهان الدلالة فمر صريحا واما برهان العلة فانما مر لعلمه بطريق الاشارة فتدبر (قوله كانطباق المطر) أي على صفة مخصوصة (قوله الى ظنية) أي مما ليس اعتقادا وقوله أو اعتقادية مراده ما يرجع للاعتقاد وان كان مظنونا لان المجتهد انما يستفيد من الدليل الظن فلا ينافي تقسيم الامارة ماذكر انها مفيدة للظن لا القطع كما يقتضيه مقابلتها للبرهان كما تقدم آنفا ولو قال وينقسم الى ما يفيد اعتقادا والى غيره كان أظهر (قوله والاقرب الاول) هذا أمر راجع للنقل فما معنى قرب الاول (قوله وهذا أخص من الاول) لان التواتر من جملة القرائن (قوله الصادق بنفي جميعها) ظاهر انه صادق بغير ذلك وهو نفي البعض وفيه نظر لانه حيث كان أحد دائر غير معين وهو في سياق النفي الذى دل عليه الانتفاء فلا يتحقق الا بنفي الجميع (قوله لكان حقه حذف أحد) أي ويقول لتوقفه على انتفاء الاحتمالات العشرة وظاهره ان ذلك يفيد المعنى المراد نصا وفيه بحث لانه انما يفيد اذا كان من عموم السلب لا من سلب العموم والعبارة المذكورة محتملة للامرين فلا مرجح لاحدهما على الآخر فكيف يكون ذلك حق الكلام الا أن يقال قرينة السياق تدل على ارادة عموم السلب (قوله حقه حذف عدم) هذا واضح ان ثبت اذ في نسخة المصنف وهي ولعلها ساقطة من كلامه وقوله عدم الاشتراك الخ بدل من انتفاء ولانه قال لتوقفه على عدم الاشتراك وانما أعاد لفظة عدم في قوله وعدم المعارض لانه نوع غير ما قبله (قوله كان معنى آخر الخ) هذا يظهر في بعض كتقديم الحصر فيه بانما وهو كاف في توقف عد أسماء التقديم والتأخير فتدبر (قوله وفي نقل اللغة) أي وجهه في نقل اللغة لكن لا يخفى ان هذا التعليل الذى ذكره الشارح انما يظهر اذا كان قول المصنف ونقل اللغة معطوفا على انتفاء وكأنه قال ولتوقفه على نقل اللغة والمراد لتوقفه على نقل اللغة والنحو والصرف على وجه يفيد القطع بالمنقول وبمدلوله وذلك انما يكون بتواتر المنقول والجزم بتعيين مدلوله وهذا انما يظهر اذا لم يكن لفظ العشرة ثابتا في كلام المصنف

وهو النقلي المحض لا يتصور اذ صدق المخبر لا بد منه وهو لا يثبت الا بالعقل وهو ان ينظر في المعجزة الدالة على صدقه ولو أريد اثباته بالنقل دار أو تسلسل والثالث وهو أمر كب منهما هو المسمى بالنقلي لتوقفه على النقل في الجملة فانحصر الدليل في قسمين العقلي المحض والمركب منه ومن النقلي (وشرط الدليل العقلي الاطراد) وهو كل ما وجد الدليل وجد المدلول (لا الانعكاس) وهو كلما وجد المدلول وجد الدليل فيجب فيه الاطراد دون الانعكاس (خلافا لبعض الفقهاء في قوله لا يجبان وكل منهما) أي من العقلي والنقلي «اما» دلالته (مفيد للقطع) بالحكم «وهو» أي النظر عقلا أو تعليما (هو) يعني (البرهان) أي المسمى به (وينقسم) أي البرهان (الى برهان علة و) الى «برهان دلالة» كما علمنا مما مر في أواخر فصل مدارك الحق أربعة (أو الظن) أي أو مفيد للظن (وهو الامارة وتنقسم) أي الامارة (الى دلالة ظنية) بان تفيد ظنا كانطباق الغيم المفيد لظن وجود المطر (واعتقادية) بان تفيد اعتقاد الخبر هل على غيرها قال لا الا ان تطوع المفيد لاعتقاد الشافعي ندب الوتر (والدليل اللفظي) أي النقلي (يفيد اليقين) بقرائن (وفاقا لاكثر الفقهاء والمعتزلة» ظاهر كلامه أو صريحه ان أكثر المعتزلة قائلون بذلك وقول السيد في شرح المواقف قيل لا يفيد وهو مذهب المعتزلة صريح أو كالصريح في ان جميعهم لا يقولون بذلك والاقرب الاول واليقين لغة طمأنينة القلب على حقيقة الشيء وعرفا علم بعد شك ولهذا لا يوصف به العلم القديم ولا العلوم الضرورية وقد يراد به العلم مطلقا «وقال» الآمدي والبيضاوي «صاحب الابكار والطوالع» يفيد اليقين «اذا تواتر عندنا» وهذا أخص من الاول (وخالف الفلاسفة) جمع فيلسوف كلمة يونانية أي محب الحكمة وأصله فيلا وهو المحب وسوفا هو الحكمة (والرازي) في افادته اليقين «لتوقفه على انتفاء أحد الاحتمالات العشرة» المراد بالاحد الاحد الدائر الصادق بنفي جميعها الذى هو المراد والا لكان حقه حذف أحد «وهي» أي الاحتمالات العشرة «عدم الاشتراك» حقه حذف عدم هنا وفيما يأتي بان يقول وهي الاشتراك «والمجاز والاضمار والنقل والتخصيص والتقديم والتأخير والناسخ وعدم المعارض العقلي» حقه حذف عدم كما مر «ونقل اللغة» «ونقل النحو» «ونقل التصريف» لان احتمال شيء من ذلك يمنع الجزم بالمراد ووجهه في التقديم والتأخير انه لو فرض ذلك كان المراد معنى آخر لا ما أدركناه وفي نقل اللغة تعين مدلولات جواهر الالفاظ

اذ الاحتمالات المفضية على هذه تسعة والشارح صرح بان نقل اللغة الخ من الاحتمالات ويلزمه أن يكون لفظ انتفاء مسلطا عليه والمعنى لتوقفه على انتفاء نقل اللغة وحينئذ لا يظهر تعليله ولا يصح الكلام كما لا يخفى اذ كيف يقال انه يتوقف على انتفاء نقل ماذكر ولا يفهم الدليل الا به فليحرر المقام فلم يظهر فيه وجه الكلام وفي مختصر الكلام لابن عرفة وفي صحته معنى الدليل على رأى الاصوليين من نقل قولا الاكثر ونقل العالم مع عدم رده دليله محتجا له بوقفه على عدم المجاز والاضمار والفعل والتقديم والتأخير والتخصيص والنسخ والمعارض العقلي وهي مظنونة وقول الفهري عدم المعارض منها يرد بان عدم المعارض العقلي غير ظني لتقرره بالجواز الواضح بقوته بالضرورة أو بالدليل العقلي ورد بافادة قرائن الاحوال من سياق أو غيره بعض نفى المقدمات المذكورة انتهى وفي

الالفاظ وفي نقل النحو تعين مدلولات الهيئات التركيبية وفي نقل التصريف تعين مدلولات هيآت المفردات وعد الاحتمالات عشرة باعتبار عد نقل اللغة والنحو والتصريف واحد «وهو» أى انتفاء الاحتمالات المذكورة «ظنى لان غايته عدم الوجدان» للاحتمال» وهو لا يفيد الا ظن عدمه والمبنى» وهو هنا الدليل النقلي «على الظنى ظني ولنا» على انه يفيد اليقين بالقرائن «ان الاحتمال بلا دليل مطرح) أى ساقط (والا فان انوثوق بادلة الشريعة ودخلها الشك وهي محفوظة) عنه «قال» الامام «الرازى ولا يجوز الترجيح في الادلة اليقينية» اذ اليقيني لا تعارض فيه اذ لو تعارض يقينان ليثبت مدلولهما فيجتمع المتنافيان فلا وجود ليقينين متنافيين عقليين أو نقليين أو عقلي ونقلي « وقالت الحنفية » بل وغيرهم «لليقين مراتب» ثلاث (علم) أى علم اليقين وهو ما حصل عن نظر واستدلال (وعين» أى وعين اليقين وهو ما حصل عن مشاهدة وعيان (وحق) أى وحق اليقين وهو ما حصل عن العيان مع المباشرة (ولا بد في كل الدليل من مقدمتين) صغرى وكبرى بناء على تفسير الدليل بانه قول مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر وهو قول المناطقة كقولنا العالم حادث وكل حادث له صانع أما اذا فسر بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى وهو قول الاصوليين كالعالم للصانع والكتاب والسنة والاجماع للاحكام فهو مفرد لا يحتاج الى مقدمتين (وهما) أى المقدمتان على القول الاول (كالشاهد عند الحاكم في) اعتبارهما في تحصيل المطلوب (الا انه) أى الدليل (يستحيل أن يكون أقل منهما أو أكثر) بخلاف حكم الحاكم لا يستحيل أن يكون باقل من اثنين أو أكثر كثبوت رمضان بشاهد واحد وثبوت الزنا باربعة (وما يوجد من أكثر المقدمات فهو دليل على البعض) منها على المطلوب (والمقدمتان اما عقليتان) كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث (أو سمعيتان) كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى أفعصيت أمرى وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم (أو مركب منهما) كقولنا هذا تارك المأمور به وكل تارك المأمور به عاص فالقسمة ثلاثية (واحال) الامام (الرازى الثاني)وهو كون المقدمتين سمعيتان لما قدمته أول الفصل فالقسمة ثنائية (ويجب أن يكون لهما)أى للمقدمتين (شهادة على النتيجة بالدلالة عليها) بان يلاحظ منها الترتيب والهيئة لعارضان لهما ليعلم اندراج

المواقف في بحث النظر ان النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقيقة النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض في نفس الامر ضرورى وفيها في المقصد الثامن من المواقف الاول الدلائل النقلية هل تفيد اليقين قيل لا لتوقفه على العلم بالوضع والارادة والاول انما تبين بنقل اللغة والنحو والصرف وأصولها تثبت برواية الآحاد وفروعها بالاقيسة وكلاهما ظنيان والثامن يتوقف على عدم النقل والاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص والتقديم والتأخير والكل لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد الامرين لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي

ثم قال والحق انها تفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات فانا نعلم استعمال الارض والسماء ونحوهما في زمن الرسول في معانيها التي يراد منها الآن والتشكيك فيه سفسطة نعم في افادتها التعين في العقليات نظر لانه مبني على انه هل يحصل بمجردها الجزم لعدم المعارض العقلي وهل للقرينة مدخل في ذلك بما لا يمكن الجزم باحد طرفيه انتهى وبهذا يعلم ما في قول المصنف وتعين اللغة الخ من الاجحاف وكان ينبغي أن يقول بعده وأصول ذلك ثبت برواية الآحاد وفروعها بالاقيسة وكلاهما ظنيان وتعرف ان الشارح لم يوف المقام حق المقال (قوله هيآت المفردات) أى من كون الفعل على وزن فعل للماضي والذى على وزن افعل للمستقبل والذى على وزن يفعل للحال أو مشترك بينهما أو بين الاستقبال وهيئة الاسم على فاعل للحدوث والذى على فعل للثبوت والذى على افعل للتفضيل «قوله وما يوجد من أكثر المقدمات الخ» أى كالقياس الذى ذكرت فيه علته وقوله فهو دليل على البعض أى لانه اشارة

الى قياس آخر كما تقرر في موضعه (قوله وأحال الامام الرازى الخ) احالته لانظهر مطلقا على ماعرفت «قوله بل لابد معه الخ» قال فان من يعلم ان هذه بغلة وكل بغلة عاقر قد يراها منتفخة البطن فيظن انها حامل وما هو الا لذهوله عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجزئي تحت ذلك الكلى «قوله وقواه في المطالع والطوالع» قال في الطوالع الاشبه انه لابد في استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين لهما والا لما تفاوتت الاشكال في جلاء الانتاج وخفائه انتهى قال ابن عرفة ورد بان هذا انما هو في حال الانتاج لا حصوله وقال في المواقف وفيه نظر لاختلاف اللوازم في الاشكال فقد يكون انتاجها البعض أظهر وبينه السيد بان اللزوم بين أمرين قد يكون بينا ولا يكون بين أمرين آخرين أو بين احدهما وأمر آخر بينا «قوله وضعفه الامام الرازى الخ» هذا كله (٣٦)

الصغري في الكبرى باندراج الاصغر في الاكبر وأيده المصنف بقوله (قال) الشيخ أبو على (بن سينا وحضورهما) أي المقدمتين (في الذهن لايكفي لحصول النتيجة بل لابد معه) أي مع حضورهما (من العلم باندراج الصغرى تحت الكبري) أي من التفطن بكيفية الاندراج والارتباط بين المقدمتين (والا لم يحصل العلم بالنتيجة وقواه في المطالع) والطوالع (وضعفه) الامام (الرازى) بان ذلك التفطن ليس شرطا لافادة النظر العلم لان التفطن لاندراج هذا في ذاك ولارتباط احدى المقدمتين بالاخرى تصديق آخر مغاير للتصديق بالصغرى والكبري فلو وجب التفطن لما ذكر كانت هذه القضية مقدمة أخرى متضمنة الى المقدمات الاخر مرتبة منهما ويجب ملاحظة الترتيب وكيفية الاندراج مرة أخرى ويلزم التسلسل ويمتنع حصول العلم بالمطلوب وأجيب بانا لانسلم ان ذلك الذى وجب التفطن له مقدمة أخرى بل ذلك التفطن الذى اعتبره ابن سينا ملاحظة نسبة المقدمتين الى النتيجة وهذه الملاحظة من قبيل التصور دون التصديق فلا تسلسل (والنتيجة تتبع أخس المقدمتين) أي أدناهما واحقرهما حتي اذا كانت احداهما سالبة والاخرى موجبة أو احداها جزئية والاخرى كلية كانت النتيجة سالبة أو جزئية لان السلب أخس من الايجاب والجزئى أخس من الكلي (وما يتوقف عليه الحكم) أى وجود الشيء خارجيا أو ذهنيا فيشمل الوجود والعدم كما عبر به غيره أى وقوعه في الخارج وجودا وعدما (ان كان داخلا فيه) ماديا أو صوريا كالخشب والهيئة للسرير (فهو ركن وان كان خارجا عنه فان كان مؤثرا في وجوده) كالنجار للسرير (فهو العلة) أى الفاعلية فانها مرادة عند الاطلاع (والا) أى وان لم يكن كذلك أى مؤثرا فى وجوده كآلة النجار «فالشرط» وبذلك عرف حدود الثلاثة والشرط يصدق بعدم المانع وبالعلة الغائية من حيث تقدمها تصورا وان تأخرت وجودا أو تسمية كل منهما شرطا اصطلاح لامشاحة فيه كما لا مشاحة فى تسمية الداخل فى الشيء ركنا مطلقا وان اصطلح الحكماء على انه يسمى ركنا باعتبار كونه جزأ وعنصرا باعتبار كونه مبدأ للتركيب واستقصاء باعتبار كونه منتهى التحليل ومادة وهيولى باعتبار كونه قابلا للصور المعينة وأصلا باعتبار كون المركب مأخوذا منه وموضوعا باعتبار كونه محلا للصور المعينة بالفعل (واذا استدل بدليل على شيء فان كان أحدهما داخلا فى الآخر فاما ان يستدل

كلام المواقف قال بعده والحق انه ان أراد اجتماع المقدمتين معاً في الذهن فسلم وان أراد أمرآخر ورآه فممنوع وما ذكره في المثال يعنى فى البغلة انما يصح عند الذهول عن احدى المقدمتين واما عند ملاحظتهما على الترتيب اللائق فلا يصح «قوله أى وجود الشيء» يعنى سواء كان حكما أو غيره أي وقوعه أى ذلك الشيء «قوله وجودا» أو عدما أى فيدخل عدم المانع «قوله وماديا أوصوريا شمول ما كان داخلا فى الشيء للصورى يدل على ان المراد بالداخل ماليس بخارج اما بان يكون بعضاً أو تمام الشيء كما قالوا فى كون النوع داخلا في حقيقة افراده «قوله فان كان مؤثرا) لايناسب مذهب الاشاعرة كما سننبه عليه في فصل كل موجود لابد له من أسباب (قوله وبذلك عرف حدود الثلاثة) أى للاحاطة بالمشترك بينها وما يمتاز كل عن الآخر وهو ظاهر (قوله يصدق بعدم المانع الخ) أى لان كلا منهما يتوقف عليه الشيء وهو خارج عنه غير مؤثر فيه وتوقفه على العلة الثابتة باعتبار التقدم فى التصور وفي المواقف وشرحه ان عدم المانع ليس مما يتوقف عليه التأثير حتي يشارك الشرط لانه كاشف عن شرط وجودى تتوقف عليه تأثير المؤثر كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذى هو شرطها في تحقق الثبات وعده من جملة الشروط التى يتوقف عليه التأثير تجوز لان المقدم لامدخل له أصلا في الوجود حتى يعد شرطا حقيقة بل هو كاشف عما هو شرط فاطلق عليه اسمه وأعطى حكمه (قوله فاما ان يستدل

بالكلي على الجزئي) أي بحال الكلي كالحيوان على حال الجزئي كالانسان اذا قيل كل انسان حيوان وكل حيوان جسم واما مثال
الشارح فقد قيل انه من الاستدلال بحال كلي على حال كلي وانه قسم ثالث من القياس وأجاب في المواقف بان المقصود الاستدلال بالمفهوم
المتغير على كل واحد من جزئيات العالم ولاشك ان كل واحدمنها جزء من مفهوم المتغير فرجع الى حالة الاستدلال بحال الكلي
على الجزئي انتهى ولما قال في المقاصد ان الاستدلال اما بالكلي على الجزئي قال في شرحه كذا عبر الامام في بعض كتبه وعبر بعضهم
بالاعم والاخص صريحا بان المراد الجزئي الاضافي الحقيقي وتنبيها على ان تفسير الجزئي بالمندرج تحت الغير مساو لتفسيره باندراج
الاخص بالاخص تحت الاعم لا الاعم منه كما سبق الى بعض الاوهام من ان معنى اندراجه تحت الغير مجرد صدق الغير عليه كليا وذلك
لان لفظ الاندراج مبني على كون الغير شاملا له ولغيره ولم يعرف من اصطلاح القوم لان كلا من المتساويين جزئي اضافي للآخر
فلهذا قال صاحب الطوالع ان استدل بالكلي على الجزئي أو باحد المتساويين على الآخر فهو القياس ليتناول ما اذا كان الاوسط
مساويا للاصغر كقولنا كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان والجواب بان الناطق معناه شيء له النطق وهو بحسب هذا المفهوم أعم من
الانسان لايجدي نفعا اذ لا يتأتى في مثل قولنا كل ناطق انسان وكل انسان حيوان والاحسن (٣٧) ان يقال مرجع القياس الى استفادة
الحكم على ذات الاصغر من ملاحظة مفهوم الاوسط وهو أعم قطعا وان كان مفهوم الاصغر مساويا له كما في المثالين المذكورين بل وان كان أعم كما في قولنا بعض الحيوان انسان وكل انسان ناطق وعلى هذا حال الاقترانيات الشرطية حيث يستدل بعموم الاوضاع والتقادير على بعضها واما في القياس الاستثنائي فلا يتضح ذلك الا ان يرجع الى الشكل الاول فيقال مضمون الثاني أمر محقق
ملزومه وكل ما تحقق ملزومه فهو متحقق أو مضمون العدم أمر انتفى لازمه وكل ما انتفى لازمه فهو منتف انتهى وفي شرح المواقف ان الجواب
بان كل واحد من المتساويين يعد جزئيا اضافيا للآخر أو يقع كل منهما موضوعا للآخر كليا وهو معنى اندراجه فيه لا يخفى بعده
وعدم جريانه في مثل قولنا بعض الحيوان اسود وكل اسود كذا وان القياس الاستثنائي لم يستدل فيه بالكلي على الجزئي وان
الصواب ان يقال المناسبة بين الدليل والمدلول اما بالاشتمال كما ذكر والا بالاستلزام الذي لا اشتمال معه فاما صريحا
كما في الاستثنائيات المتصلة أو غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام أو الاشتمال
فتأمل « قوله والى استثنائي) لاشتماله على ما يشابه معنى الاستثنا أعني معنى لكن وكان ينبغي للشارح التعرض لذلك فانه يخفى فهو أولى
من التعرض لوجه تسمية الاول اقترانيا (قوله وهو ما يكون النتيجة الخ) قيل المفهوم من تعريف القياس وقولهم فيه لزم عنها لذاتها قول
آخر وجوب مغايرة النتيجة لمقدمتي القياس قلنا نعم ولا منافاة فان المقدمة الاولى الشرطية المشتملة على لزوم التالي والمقدمة
الثانية ما يشتمل على حرف الاستثناء والنتيجة ذات التالي وان اختلفا في ان الاولى محتملة للصدق والكذب دون الثانية « قوله وليس
في هذا كبير فائدة) أي لان اختصاصه بالشرطية مما لا يحتاج لظهوره في بيان

بالكلي على الجزئي) كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث (فهو القياس المنطقي المفيد للقطع)
وهو قول مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر كما مر في اثناء الفصل (وينقسم) أي
القياس المنطقي (الى اقتراني وهو الذي لا تذكر معه النتيجة ولا نقيضها) بالفعل كقولنا كل جسم
مؤلف وكل مؤلف حادث فكل جسم حادث وسمي اقترانيا لاقتران الحدود فيه بالاستثنا (والى
استثنائي وهو ما يكون النتيجة أو نقيضها مذكورا فيه) بالفعل بان يكون طرفاها أو طرفا نقيضها
مذكورين فيه بالفعل فالاول نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة والنهار
موجود والثاني (نحو لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) والفساد خروج الشيء عن حيز الاعتدال
والاستواء والتوصل فضده الاصلاح يعمان كل ضار ونافع (والتقدير لكنهما لم يفسدا فلم يكن فيهما
آلهة الا الله وهذا) أي التقدير (خاص بالشرطية) دون الحملية وليس في هذا كبير فائدة وفي الآية
كلام يطلب من شرح العقائد ومن حاشيتي عليه (واما ان يستدل بالجزئي على الكلي) بان يتتبع جزئيات
كلي لتثبت حكمها له (فهو الاستقراء والتام منه مفيد للقطع) باثبات الحكم في صورة النزاع عند
أكثر العلماء والناقص منه مفيد للظن باثباته فيها كما بينت ذلك في فصل مدارك الحق أربعة ثم بين قسيم
قوله فان كان أحدهما داخلا في الآخر بقوله (وان لم يدخل أحدهما في الآخر بل استدل بجزئي
على جزئي لاشتراكهما في وصف) جامع بينهما (فهو التمثيل عند المتكلمين والقياس عند الفقهاء نحو

(فصل قوله أحدها الدور) استحالته اما بالضرورة كما ذهب الامام الرازى واما لان العلة مقدمة على المعلول فلو كانا الشيء علة لعلته لزم تقدمه على نفسه لمرتبتين واما لان كلا من الامرين مفتقر الى الآخر المفتقر اليه فيلزم افتقار كل واحد الى نفسه وهو محال لان الافتقار نسبة لا تتصور الا بين شيئين واما لان نسبة المفتقر اليه بالوجوب والمفتقر بالامكان وهما متنافيان «قوله وضعف بعضها» ناظر لقوله قوة بعض الاحكام وقوله وقربه ناظر لقوله وبعده (قوله بيع العبد) مصدر مضاف لمفعوله وفاعله محذوف أى بيع السيد لعبده «قوله فانا نفسد البيع» لانا لو صححناه ملكت (٣٨) الزوجة العبد واذا ملكته بطل النكاح واذا بطل سقط المهر عن ذمة السيد واذا سقط بطل البيع

الحكم ثبت فى تلك الصورة) لكذا (فثبت فى هذه) لذلك

(فصل المفضي) أى المؤدى الى الاستحالة أربعة أحدها الدور) أى السبقي دون المعي لعدم استحالته (وهو) أى الدور (توقف وجود كل واحد من الشيئين على الآخر) أى على وجوده (وطريق الانفصال عنه) أى عن الدور يحصل (باختلاف الجهة) بين الشيئين (أو بكونه) أى الدور (معية) أى معيا لا سبقيا (قال) حجة الاسلام (الغزالى) ما حاصله (والمسائل الدائرة في الفقه لا بد فيها من قطع الدور وفي قطعه ثلاث مسالك) أى طرق تارة يقطع (من أوله و) تارة (من وسطه و) تارة (من آخره) وهو بحسب قوة بعض الاحكام وبعده عن الدفع وضعف بعضها وقربه للدفع مثال الاول بيع العبد لزوجته الحرة قبل الدخول بصداقها الثابت فى ذمة السيد فانا نفسد البيع ونقطع الدور من أصله ولم نقل يصح البيع ولا ينفسخ النكاح أو ينفسخ ولا يفسد الصداق لان البيع اختيار وحصول انفساخه بالملك قهرى وكذا سقوط الصداق بالانفساخ وما يختاره الانسان يصح تارة ويفسد أخرى وما يثبت قهرا يبعد دفعه بعد حصول سببه فكان البيع أولى بالدفع ومثال الثانى زوج أمته عبد غيره وأتلف الصداق ثم اعتقها فى المرض قبل الدخول وهى ثلث ماله فانا لم نقطع الدور من أوله بان نقول لا يصح العتق ولا من آخره بان نقول لا يزيد المهر بل من وسطه فلم يثبت الخيار لان سقوط المهر بالفسخ قهرى والخيار أولى بالدفع من العتق لانه يسقط بعد ثبوته بالاسقاط و بالتقصير بخلاف العتق ومثال الثالث اعتق أمة في المرض وتزوجها ثم مات قبل الدخول وهى ثلث ماله فانا لم نقطع الدور من أوله بان نقول لا يصح العتق ولا من الوسط بان نقول لا يصح النكاح بل من الآخر فقلنا لا يثبت لقوة العتق والنكاح أقوى من المهر لوجوده بدون مهر المثل لكن لا عكس وقد بسطت الكلام على الدور واقسامه فى شرح الفصول الكبير (الثانى) من الاربعة (التسلسل وهو توقف وجود الشيء على وجود أشياء مترتبة غير متناهية) لعدم امكان وجود ما لا نهاية له (الثالث) منها (الجمع بين النقيضين) المراد منها المتقابلان فيشملان الضدين كالسواد والبياض والمتضايفين كالابوة والبنوة والعدم والملكة كالعمى والبصر والسلب والايجاب وهما النقيضان حقيقة كزيد انسان زيد ليس بانسان وسيأتى بيان الجميع في فصل المعلومات كلها أربعة أقسام (قال) الشيخ أبو اسحق (المروزى وانما يستحيل) أى الجمع بين النقيضين (فى الحسيات لا العقليات) لان دائرة العقل أوسع من دائرة الحس (والصحيح لا فرق) بينهما فى استحالة وقوع اجتماع المتقابلين فما يستحيل ذلك حسا يستحيل عقلا وان كان للعقل ان يفرض المحال اذ لا يلزم من فرض الشيء وقوعه (الرابع الترجيح من غير مرجح)

فتصحيح البيع يؤدى الى ابطاله (قوله ثم أعتقها الخ) أى لانها تعتق ولا يثبت لها الخيار لانه لو ثبت لها خيار العتق وجب رد المهر الذى هو الصداق فلا تعتق كلها ان استغرق المهر التركة أو بعضها ان لم تستغرق لانها هى ثلث المال واذا لم تعتق لا خيار لها ففى اثبات الخيار لها ابطاله وكذا اذا كان المهر وكانت لا تخرج من الثلث الا بضم المهر الى التركة لانها حينئذ لو ثبت لها الخيار وجب رد المهر فلا تخرج كلها من الثلث فلا تعتق كلها واذا رق بعضها لا خيار لها وقول الشارح بان يقول لا يرد المهر على حذف مضاف أى بدل المهر لان المهر على فرضه قد أتلفه السيد (قوله وهي ثلث ماله) ينبغى ان يزيد بعده فان العتق والنكاح صحيحان ولا يثبت لها مهر لان في ثبوته دورا كما علم مما قبله واعلم انه اجتمع فى كل من الامثلة الثلاثة أمور هى منشأ الدور ففى الاول البيع والنكاح والصداق والبيع أولها وفى الثاني العتق والخيار وارتداد المهر والخيار أوسطها وفى الثالث العتق والنكاح والمهر آخرها فتدبر واما قول الشارح لعدم امكان الخ فقريب من المصادرة الخ لا يخفى (قوله الثانى التسلسل) أى فى غير الامور الاعتبارية وقد استدل في المواقف على استحالته بوجوه خمسة والعمدة في استحالته برهان التطبيق ونقض مراتب الاعداد وأجيب بان الجملتين المفروضتين فى الاعداد ينقطعان بانقطاع الوهم

(قوله ولايخفى مافيه) أى لانه منع ماتشهد بديهة العقل به من ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر بلا مرجح وهذا بناء على ان يراد هذا القائل ترجيح أحد طرفى الممكن على الآخر بمعنى ان يترجح أحدهما على الآخر وهذا بعيد جدا والاقرب يحتمل ان مراد هذا القائل ترجيح الفاعل المختار أحد طرفي الممكن على الآخر اذ لا مرجح لمحض الاختيار والارادة مع تساوى الطرفين عند قطع النظر عن الاختيار فان مذهب المتكلمين جوازه ويتمسكون بالجائع يختار أحد الرغيفين والهارب أحد الطريقين وأورد عليهم ان تعلق الارادة والاختيار لذلك ان حدث بلا سبب لزم جواز حدوث العالم بلا سبب ليلزم العبث وان حدث بالاختيار تحقق هناك اختيار آخر وهكذا وتسلسل وان حدث لعلة موجبة حادثة لزم تسلسل العلل الموجبة الحادثة من جانب المبدأ وهو مذهب الفلاسفة وأجيب بان التعلق ليس أمراً موجودا بل هو أمر اعتبارى عقلى ولا يلزم تساوى أحكام الاعتبارات وأحكام الخارجيات فلا يلزم من وجود الممكن بلا سبب ولا من امتناع التسلسل فى الموجودات امتناعه فى الاعتباريات على انه يجوز ان يكون اختيار الاختيار نفس الاختيار فلا يلزم التسلسل ولا من جواز تخلف الاعتبارى عما يقتضيه تخلف الموجود عن علته وفيه كلام للدوانى ليس هذا محله والغرض ان المصنف أجمل في نقل القولين والشارح تبعه (قوله كل موجود ممكن) أى مركب صادر بالاختيار اذ البسيط ليس له علة مادية والصادر بالايجاب ليس له علة غائية وانما يكون الاربعة لابد منها لما استوفى الشروط الثلاثة (قوله أى هذا) بناء على ان العلة والسبب مترادفان وهو ماصرح به المحلى في شرح جمع الجوامع وقال التاج السبكى فى الاشباه والنظائر ان أهل اللسان فرقوا بينهما فقال اللغويون السبب كل شيء يتوصل به الى غيره ومن ثم سموا الحبل سببا والعلة أمر يكون عنده أمر آخر وقال النحاة اللام للتعليل ولم يقولوا للسببية وقال أكثرهم الباء للسببية ولم يقولوا للتعليل وهذا تصريح بانهما غيران وقال ابن مالك ان الباء (٣٩) تكون للسببية والتعليل وفرق بينهما بانه ان كان المتعلق انما وجد لوجود مجرورها فهي بالعلة نحو فبظلم من الذين هادوا والا فهي باء السببية نحو فأخرج به من الثمرات

مرجح) فهو مستحيل ضرورة استحالة ترجيح أحد طرفى الممكن على الآخر بلا مرجح (وقيل ليس بمستحيل) لامكان وقوعه ودعوى ضرورة استحالته ممنوعة ولايخفى مافيه
(فصل كل موجود) ممكن (لابد له من أسباب) أى علل (أربعة المادة) وهي مايكون الشيء موجودا به بالقوة وتسميتها مادة باعتبار توارد الصور المختلفة عليها (والصورة) وهي ما يكون الشيء موجودا

لان اخراج الثمرات مسبب عن وجود الماء ولم يكن لاجله بل لاجل مصلحة العباد واما أهل الشرع فيشتركان عندهم فى ترتب المسبب والمعلول ويفترقان في السبب ما يحصل الشيء عنده لا به والعلة ما يحصل به وان المعلول يتأثر عن علته بلا واسطة بينهما ولا شرط يتوقف الحكم على وجوده والسبب انما يفضى الى الحكم بواسطة أو بوسائط ولذلك يتراخي الحكم عنها حتى يوجد الشرائط وتنتفى الموانع وأما العلة فلا يتراخي الحكم عنها اذ لا شرط لها وهذا وان كان في العقلية فالشرعية تحاكيها لا يفترقان الا فى ان تلك موجبة بنفسها وهذه ليست موجبة وليس المعنى من كونها موجبة للمعلول انها تشبه كما تقتضى العلة وجود المقدور اذ الايجاب للعقل على أصولنا وانما المراد بالايجاب تلازم العلة والمعلول واستحالة ثبوت أحدهما دون الآخر وهو فى الحقيقة هو الفرق الذى قبله ولم تعتن الاصوليون بالفرق بينهما وربما وقع في كلامهم انهم سواء لانهما مقصودهما الوصف الذى ترتب بعده الحكم وله مدخل فيه فلما لم يحتاجوا للفرق لم يذكروه وان كانوا لاينكرونه ثم ذكر ان الغزالى استعمل الفرق بينهما فى الفقهيات وذكر كلاما يتعلق به الى ان قال ولهذا تبين لك ترقى رتبة العلة عن رتبة السبب ومن ثم يقولون ان المباشرة تقدم على السبب ووجهه ان المباشرة علة ومن ثم لو فتح زقا بحضرة مالكه فخرج مافيه والمالك يمكنه التدارك فوجهان أحدهما يضمن كما لو رآه يقتل عبده أو يحرق ثوبه فلم يمنعه والثاني لا والفرق ان القتل والتحريق مباشرة وفتح الزق سبب والسبب يسقط حكمه مع القدرة على منعه (قوله وهي مايؤثر الخ) لما ذكر ابن عرفة عن بعضهم نحو هذا قال قلت مقتضى أقوالهم ان التعليل بمعني التأثير حسبما تقدم ومقتضى قول الاشعرى انما هو مجرد ملازمة مخصوصة انتهى وأقول قد مر آنفا عن التاج السبكى ان مراد من عبر بالايجاب الملازمة ومثله التعبير بالتأثير وهذا فى غير الممكن الصادر عنه تعالى بلا واسطة اما هو فالحق تعالى يؤثر فيه لكن لايقال انه علة فاعلية لعدم الاذن الشرعي فيه نعم اذا أطلقت العلة الفاعلية على مفهوم صادق عليه جاز كما هو صدر الكتاب فاحفظه

(قوله والغائية وهي مايصير الخ) هذا أيضاً لايظهر في الممكن الصادر عنه تعالى بلاواسطة عند الأشاعرة لان مذهبهم ان أفعاله تعالى لاتعلل بالعلل والاغراض نعم لابد ان يترتب عليها حكم ومصالح لانها لاتكون عبثا ويمكن ان يجاب بانه شبه مايترتب على الشيء بالداعي اليه والباعث عليه

(فصل قوله كل معلومين) ظاهره انه لافرق بين كونهما كليين أو جزئيين أو جزئي وكلي وخص المناطقة البحث عن النسب الاربع بالكليين اما انهم لايبحثون عن الجزئي الا بالاستطراد لانه ليس كاسبا ولا مكتسباً واما لان النسب لا تجرى الا فى الكليين اذ ليس بين الا التباين و بين الكلي والجزئي العموم والخصوص المطلق وماقيل من انه لاتصادق بين الجزئيين لان حمل أحدهما على الآخر ايجابا بالايصح وسلبا لا يفيد (٤٠) فممنوع لانه يجوز حمل أحدهما على الآخر ايجابا ويكفي التغاير الاعتبارى وهو اختلافهما بحسب المفهوم وان اتحدا بحسب الماصدق كما هو شأن كل موضوع ومحمول في القضايا المحصورة فيقال هذا زيد ونحوه وتفصيل المقال يطلب من حواشينا على شرح التهذيب «قوله لانه ان صدق الخ» الضمير للشان والصدق في المفردات بمعنى الحمل ويتعدى بعلى وفى القضايا بمعنى التحقق ويتعدى بفي والمراد هنا حمل المواطاة وهو حمل هو هو دون حمل الاشتقاق وهو حمل المبدأ بواسطة حمل المشتق كحمل الضرب في زيد ضارب على زيد وافادة قيامه به بواسطة حمل الضارب عليه ودون حمل التركيب وهو حمل ذو هو كحمل المال فى زيد ذو مال على زيد وافادة تعلقه به بواسطة حمل هذا المركب «قوله لا يصدق على الآخر» أي لايحمل عليه حمل مواطأة «قوله وقس عليه مايأتي فى النسبتين الاخيرتين» أي دون الثانية اذلاصدق منها لاحد الشيئين على الآخر «قوله ومنه الغسل والانزال» لان كل منزل مغتسل وليس كل مغتسل منزلا لان المغتسل قد يكون غير منزل واغتساله للنظافة (قوله ومنه حل النكاح مع ملك اليمين) لكن بعض مايحل نكاحه مملوك باليمين وبعضه بالعقد الصحيح وبعض المملوك باليمين يحل نكاحه وبعضه لايحل كما اذا كان بينهما قرابة تمنع النكاح بعتق وثم بالملك

(فصل قوله وهما اللذان لا يجتمعان الخ) عبارة غيره وهما ثبوت أمر ونفيه كثبوت الحركة لزيد بان يقول زيد متحرك زيد ليس بمتحرك وظاهره ان التصورات لا تناقض لها فلا تدخل فى الاقسام الاربعة وفى ذلك كلام يطلب من حاشيتنا على أم البراهين

به بالفعل (والفاعلية) وهى مايؤثر فى وجود الشيء (والغائية)وهي مايصير الفاعل لاجله فاعلا ويقال هي الداعي للفعل (كالسرير مادته الخشب وصورته الانسطاح) اى انسطاحه أى هيئته التى هو عليها (وفاعليته النجار وغايته الاضطجاع) عليه والاولتان داخلتان في المعلوم المركب مختصان به والآخرتان خارجتان عن المعلوم مختصتان باسم علة الوجود فقط فيشملان المعلوم البسيط والمركب (والعلة الغائية علة) العلل (الثلاث فى الاذهان ومعلولها في الاعيان وهو معنى قولهم) هي (أول الفكر آخر العمل)

(فصل) كل معلومين لابد بينهما من احدى نسب أربع المساواة والمباينة والعموم والخصوص المطلقين أو العموم والخصوص من وجه لانه ان صدق كل منهما على ماصدق عليه الآخر فهما المتساويان كالانسان والضاحك ومنه الرجم وزنا المحصن)انما قال ومنه لان كلا من الرجم وزنا المحصن لا يصدق على الآخر الا بتأويل كتأويل الرجم بالمرجوم وزنا المحصن بالزانى المحصن وقس عليه مايأتى في النسبتين الاخيرتين (والا) أى وان لم يصدق كل منهما على ماصدق عليه الآخر (فان لم يصدق واحد منهما على شيء مما صدق عليه الآخر فهما المتباينان كالانسان والفرس ومنه الاسلام والجزية والا) أى وان صدق واحد منهما على شيء مماصدق عليه الآخر (فان صدق شيء منهما على ما صدق عليه الآخر وبالعكس) والا فان صدق واحد منهما على كل ماصدق عليه الآخر أوصدق على بعض ماصدق عليه الاول ثم صوابه من غير عكس (فبينهما عموم وخصوص) مطلق كالانسان والحيوان(ومنه الغسل والانزال وان صدق)أى شيء منهما على ماصدق عليه الآخر (من غير عكس) صوابه وان صدق شيء وانفرد كل منهما بالصدق فى شيء آخر وان صدق شيء منهما على بعض ماصدق عليه الآخر وبالعكس(فبينهما عموم وخصوص من وجه كالحيوان والابيض ومنه حل النكاح مع ملك اليمين

(فصل) المعلومات كلها أربعة أقسام نقيضان وهما اللذان لايجتمعان ولا يرتفعان كالوجود والعدم وضدان

ثم انه على كون التصورات نقائض فنقيض كل شيء رفعه وعلى هذا انما يكون نقيض الوجود لا وجود والعدم مساوله (قوله وهما اللذان لايجتمعان ويمكن ارتفاعهما أى الامران الوجوديان اللذان الخ) وكان عليه ان يزيد مع اختلاف الحقيقة ليخرج المثلين (قوله بقى من أقسام المعلومات المتضايفات الخ) قال السنوسي ان أهل الاصول يجعلون أقسام المنافاة اثنين فقط ويجعلون العدم والملكة داخلين في النقيضين والمتضايفين داخلين في الضدين انتهى والمصنف تبعهم هنا ولذا لم يذكر في تعريف النقيضين مايخرج العدم والملكة ولا في تعريف الضدين ما يخرج المتضايفين كما قال بعضهم هما المعنيان الوجوديان اللذين بينهما غاية الخلاف ولا يتوقف عقلية أحدهما على الآخر لكنه خالفهم فى قوله والتقابل الخ فلم يجر على سنن واحد لانه كان عليه أحد أمرين اما ان يعد المعلومات ستة أو المتقابلين اثنين أو يعد المعلومات ثلاثة مثلين وخلافين ومتقابلين ثم يقول وأنواع التقابل فتدبر (قوله وتقدم بيان ذلك) لم يقدم ولا ذكر هنا ما يميز الاربعة من بعضها والاظهر ان يقال ان المتقابلين ان كانا وجوديين

بينهما غاية الخلاف ولا يتوقف تعقل أحدهما على الآخر فالضدان وان لم يكن بينهما غاية الخلاف وتوقف تعقل كل منهما على الآخر فالمتضايفان وان كان أحدهما وجودياً والآخر عدمياً فان اشترط في الوجودى موضوع قابل للعدم فالعدم والملكة وان لم يشترط فالمتضايفان وهذا التقرير يعلم وجه حصر المتقابلين فى أربعة (قوله في موضع واحد) أى محل واحد منه يعلم ان التقابل في الاصطلاح من عوارض الاعراض لانها التي تتوارد على المحل وينفى اجتماعهما عليه (فصل قوله قال الامام

وضدان وهما اللذان لايجتمعان ويمكن ارتفاعهما كالسواد والبياض) أو يمكن ارتفاعهما بالحمرة والخضرة (وخلافان وهما اللذان يجتمعان ويرتفعان كالحركة والبياض ومثلان وهما اللذان لايجتمعان ويمكن ارتفاعهما مع تساوى الحقيقة كالبياض والبياض) بقي من أقسام المعلومات المتضايفان كالعدم والملكة وسيأتيان قريبا وتقدم بيانهما في فصل المفضى الى الاستحالة أربعة (والمنافاة بين النقيضين بالذات) أى بغير وسط (وهل منافاة الضد لضده للذات أو للصارف) أى للوسط اذ الشيء انما ينافي ضده لاستلزام كل منهما عدم الآخر (قولان أشهرهما الثاني) والظاهر جريانهما في المتضايفين والعدم والملكة (والتقابل بين ماعدا المثلين) أي والخلافين (على أربعة أنواع التضاد والتقابل بالنفى والاثبات) وهو التناقض والتقابل (بالملكة والعدم كالبصر والعمى وبالتضايف كالابوة والبنوة) وتقدير بيان ذلك أيضا ولو حذف بين ماعدا المثلين لما احتجت الى زيادة والخلافين ولو في الاصطلاح وكل من المثلين والخلافين لايقابل بينهما اصطلاحا اذ التقابل الاصطلاحى بين الشيئين ان يمتنع اجتماعهما فى موضع واحد من جهة واحدة فى زمان واحد

(فصل قال امام الحرمين) والغزالى (العلم) نظرى (لايعرف بالحقيقة) أى لايحد بالحد الحقيقي لعسره (بل بالقسمة) كأن يقال الاعتقاد اما جازم أولا والجازم اما مطابق أولا والمطابق اما ثابت أولا فخرج من القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وخرج بالجزم الظن وبالمطابق الجهل المركب وهو الاعتقاد الفاسد وبالثابت تقليد المصيب الجازم وهو الاعتقاد الصحيح لانه قد يزول بالتشكيك (والمثال) كان يقال العلم ادراك البصيرة المشابهة لادراك الباصرة أو يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين (وقال) الامام الرازي في المحصول (هو ضرورى) أى يحصل بمجرد التفات النفس اليه من غير نظر واكتساب (فيستحيل ان يكون غيره كاشفا له) قال وانما كان ضروريا لان علم كل أحد بانه عالم بانه

والغزالى العلم الخ) قال في المواقف وشرحه وهذا القول بعيد فانهما أى القسمة والمثال ان أفاد تمييز الماهية العلم عما عداها صلح معرفاً واحدا لها اذ لامعنى ههنا بتحديدها سوى تعريفها والا لم يحصل بهما معرفة لماهية العلم لان محصل المعرفة بشيء لابد ان يفيد تمييزه عن غيره لامتناع حصول معرفته بدون تمييزه (قوله كان يقال الاعتقاد الخ) عبارة السيد في شرح المواقف فنقول مثلا الاعتقاد اما جازم أو غير جازم والجازم اما مطابق أو غير مطابق والمطابق اما ثابت أو غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين وقد يميز عن الظن بالجزم وعن الجهل المركب المطابق وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت الذى لايزول بالتشكيك (قوله لان علم كل أحد الخ) لان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور وهذا الوجه حجة على من يقول انه معلوم لا بالضرورة وأجيب بان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئى متعلق به لا بتصور حقيقة العلم والذي تحاول ان تعلمه بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور وحاصل هذه الشبهة والتى ذكرها الشارح الفرق بين حصول العلم المطلق بنفسه

في الذهن وبين تصوره لان منشأهما عدم الفرق بينهما فما قاله الشارح يخيل أنه اذا حصل بالضرورة علم جزئي قائم بالنفس كانت ماهية العلم حاصلة بالضرورة في ضمنه قائمة بالنفس أيضا وهذا معنى كون تلك الماهية متصورة وفيما ذكرناه تخيل ان تصور ماهية العلم اذا توقف على حصول علم جزئي متعلق بالغير ولا شك انه متوقف على حصول ماهية في ضمنه قائمة بالذهن وهذا معنى تصورها فقد توقف كل منهما على الآخر وقد ظهر الفرق بينهما بان ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين أحدهما ان ترتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورها ولا مستلزما له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من ان يتصورها والثاني ان ترتسم فيها بمثالها وصورتها وهذا هو تصورها لا حصولها على قياس تصور الشجاعة الذي لا يوجب اتصاف النفس بها وهو المطلوب بتعريفها فاضمحلت الشبهات بالكلية فتأمل (قوله فشمل الموجود والمعدوم) أي المعلوم الموجود والمعلوم المعدوم (قوله حتى يلزم الدور) دفع الدور أيضا بان العلم المعرف الحاصل بالمصدر والذي أخذ المعلوم منه المصدر وبان المراد بالمعلوم ذاته لا باعتبار الوصف كما قال المناطقة ان كل نائم مستيقظ قضية (٤٢) صحيحة لذلك (قوله والاوجه انه وجودي) أوجه منه بناء على المذهب المنصور ان العلم من مقولة الكيف وان الفرق بينه وبين المعلوم بالاعتبار فالصورة باعتبار حصولها في الذهن علم باعتبار وجودها الى الخارج معلوم انه ان كان على المعلوم موجود فهو وجودي وان كان بمعلوم معدوم فهو عدمي (قوله والا لحرج عن كونه ضروريا) فيه دخول اللام في جواب ان ووجه حملها على لو والجاري على القياس حذفها وقول الشارح أي وان استند الى مثله اشارة الى ان لا زائدة هنا اذ لا يصح المعنى عليها اذ المعنى على عدم زيادتها وان لم يستند الى مثله كما هو المعروف في عباراتهم قال في المغني وقد يقترن نفي ان الشرطية بلا النافية فيظن من لا بقدرة معرفة له انها الا الاستثنائية نحو الا تنصروه فقد نصره الله ويوجد في بعض النسخ أي ولو استند ولا مدخل لجعل الفاء بمعنى لو في مخالفة ما قلناه من كون لا نافية في مثل هذا التركيب ولم يقل أحد ان لو بمعنى مجموع ان لا هذا وكان يمكن حمل كلام الشارح على ان على ما هو قاعدتها بان يجعل النفي زائدا ومنعه الباقون ويقول أي وان لم يمنعوها وظاهر ان عدم منعه هو تجويز اسناده الى مثله فليتأمل (قوله وجوز القاضي الخ) في المواقف وشرحه ما حاصله ان توقف الضروري على ضروري راجع الى الخلاف في تفسير الضروري فان قلنا هو ما لا يتوقف على علم سابق عليه لم يجز التوقف وان قلنا هو ما لا يتوقف على نظر جاز فان قلت التصديقات الضرورية متوقفة على تصور أطرافها من غير نزاع فكيف تفسر الضروري بما لا يتوقف على علم سابق قلت المراد بالعلم السابق هو التصديق وفيهما أيضا انه اختلف هل يستند العلم الضروري الى النظري أولا فمنعه بعض الاشاعرة لان استناده اليه يقتضي أن لا يكون ضروريا وجوزه بعضهم لان العلم بامتناع اجتماع الضدين ضروري ومع ذلك هو مبني على وجودهما والعلم به ليس ضروريا لان كون التضاد لا يكون الا الاعراض ليس ضروريا والنزاع لفظي مرجعه الى تفسير الضروري.

موجود مثلا ضروري بجميع أجزائه ومنها تصور العلم بانه موجود بالحقيقة وهو علم تصديقي خاص فيكون تصور مطلق العلم التصديقي بالحقيقة ضروريا وهو المدعى واجيب بمنع انه يتعين أن يكون من أجزاء ذلك تصور العلم المذكور بالحقيقة بل يكفي تصوره بوجه فالضروري تصور مطلق العلم التصديقي بالوجه لا بالحقيقة الذي النزاع فيه وعلى ما قاله فلا يحد اذ لا فائدة في حد الضروري لحصوله بغير حد قال نعم يحد الضروري لافادة العبارة معنى عنه أي فيكون حده حينئذ حدا لفظيا لا حقيقيا ومنه قوله (ثم قال) أي الرازي في المحصول أيضا (هو) أي العلم (حكم الذهن الجازم المطابق لموجب) أي من حس أو عقل أو عادة فيكون مطابقا للواقع فحده مع قوله انه ضروري لكن بعد حده فثم هنا للترتيب الذكري لا المعنوي (وقيل بل يعرف) الى الضروري (كغيره) وقال ابن الحاجب العلم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض بوجه ما وقيل هو الاعتقاد الثابت الجازم المطابق للواقع في الخارج (والمختار) قول أبي بكر الباقلاني (انه) أي العلم الشامل للنظري والضروري (معرفة المعلوم) على ما هو به (فيشمل الموجود والمعدوم ولا نظر هنا للاشتقاق) أي اشتقاق المعلوم من العلم (حتى يلزم الدور) لظهور المعنى بدون النظر الى الاشتقاق لكن قول القاضي على ما هو به لا حاجة اليه اذ المعرفة لا تكون الا كذلك لان ادراك الشيء على غير ما هو به جهالة لا معرفة (واضطرب كلام) أبي محمد (ابن سينا في كونه) أي العلم (عدميا أو وجوديا) والاوجه انه وجودي كما يدل له كلام الامام في المحصول (وينقسم) أي العلم (الى قديم) وهو علم الله تعالى (و) الى (حادث) وهو علم العباد (وينقسم الحادث الى ضروري ونظري والضروري يقع

(قوله بقدرة الله) متعلق بقول المصنف الحادثة معنى ان حدوث قدرة العبد بقدرة الله تعالى ويمكن تعلقه بقوله مقدور من قوله مقدور للعباد لكن يبعده انه به كان الظاهر حينئذ تقديمه على قوله بالقدرة الحادثة (قوله وجوز الاستاذ وقوعه من غير نظر واستدلال) ظاهره انه حينئذ يسمى نظريا وفيه نظر والظاهر انه ضروري والضروري ما يحصل بغير نظر واستدلال والنظرى ما يحصل بهما وعلى هذا فالضروري والنظري يختلفان بحسب الاشخاص والاحوال والصورة الحاصلة من النظر غير الحاصلة من الالهام وتفصيل المقال مذكور في حواشينا على شرح التهذيب (قوله وهو ادراك ان النسبة الخ) قول بعض المناطقة الحكم وارد عليه ان هذا في التخيل والوصف كما أورد على من فسره بادراك وقوع النسبة أولا وقوعها وأجيب بأن ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة أخص من ادراك وقوع النسبة أولا وقوعها لاختصاصه بالعلم التصديقي واعترض بانه مكابرة للوجدان ولو أعدل السعدالى تفسيره بالاذعان فانظر حواشينا على التهذيب (قوله وأجوبة أدلة الاقوال الخ) اما المذهب الاول

بقدرة الله تعالى غير مقدور للعباد وجوز القاضي) أبو بكر الباقلاني (استناد الضروري الى مثله ومنعه الباقون والا) أى ولو استند الى مثله (لخرج عن كونه ضروريا) لاحتياجه الى غيره (والنظرى مقدور للعباد) (بالقدرة الحادثة عند الاكثرين) بقدرة الله تعالى (وجوز الاستاذ) أبو اسحق الاسفرايني (وقوعه) أى العلم النظرى (من غير نظر واستدلال) لجواز وقوعه بغيرهما كالالهام والتصفية (وينقسم العلم الحادث باعتبار تعلقه) بغيره (الى تصور وهو ادراك الماهية من غير حكم عليها) بنفي أو اثبات (والى تصديق وهو ادراكها مع الحكم عليها بالنفي والاثبات و) التصديق (عند الحكماء نفس الحكم) وهو ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة (والتصورات الثلاثة) فيه (أعني المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة الحكمية بشروطه) أى شروط التصديق عندهم (وقال الرازى) التصورات (الثلاثة أجزاؤه) فالتصديق عنده مركب من الحكم والتصورات وعند الحكماء بسيط لان الشروط خارجة عن الماهية (وفي العلوم) أى الحادثة من حيث اتصافها بالضرورة والنظر (مذاهب) أربعة أحدها أن جميعها ضرورى لعدم حصول شيء منه بقدرتنا اذ لا تأثير لها عندنا ثانيها ان جميعها نظرى اذ الضرورى يمتنع خلو النفس عنه وما من علم الا والنفس خالية عنه في مبدأ الفطرة ثم يحصل لها علوم بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط كالاحساس والتجربة والتواتر فيكون الجميع نظريا (ثالثها) وهو (الاصح ان بعضها ضروري وبعضها كسبي) أى نظرى اذ لو كان جميعها ضروريا لما جهلنا شيأ أو نظريا لدار وتسلسل وابهما ذكره بقوله (وفصل) الامام الرازى (في المطالب بين التصورى فجعله ضروريا) لان المطلوب التصورى اما مشعور به مطلقا فلا يطلب لحصوله أولا فلا يطلب أيضا لان المغفول عنه لا يمكن توجه النفس نحوه (والتصديق فيجوز) فيه (الامرين) أى الضروري والنظرى وأجوبة أدلة الاقوال الضعيفة طويلة لا يحتملها هذا المختصر فتطلب من المطولات (قال) أى في المطالب (والبديهي

فلان من ذهب اليه فرقتان فرقة تسلم توقف البعض على النظر فالنزاع معهم في مجرد التسمية بلا مخالفة معنوية لانا نسلم انه ليس لقدرتنا تأثير في حصول شيء منه لكنا نعني بالكسبي المقدور لنا ما تتعلق به القدرة الحادثة كسبا ويحصل عقب النظر عادة لاما تؤثر فيه قدرتنا حقيقة وفرقة تمنع توقفه على النظر وهو لان أرادوا بذلك انه لا يتوقف على النظر وجوبا أو عادة بل ان العلم بعده غير واقع به أو غير واقع بقدرتنا بل يخلق الله فينا النظر فهو مذهب أهل الحق من الاشاعرة وان أرادوا انه لا يتوقف عليه أصلا فهو مكابرة واما المذهب الثاني فلان الضروري قد تخلو النفس عنه اما عند من توقفه على شرط كالتوجه والاحساس أو استعداد كالمعتزلة والفلاسفة فلفقده واما عندنا فلان الله تعالى قد لا يخلقه في العبد في وقت ثم يخلقه بلا قدرة من العبد متعلقة بذلك العلم أو نظر فيكون ضروريا غير معلوم واما المذهب الرابع فقد أجيب عنه بان الحصر فيما ذكر ممنوع لجواز أن يكون معلوما من وجه دون وجه فعاد الامام وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقا والوجه المجهول مجهول مطلقا فلا يمكن طلب شيء منه وأجيب بأنا لا نسلم بان المجهول مجهول مطلقا فان المجهول مطلقا مالم تتصور ذاته بكنهه ولا شيء مما يصدق عليه وهذا قد تصور بشيء يصدق عليه وهو هنا الوجه المعلوم فان الوجه المجهول هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات الثابتة له كما تعلم الروح بانها شيء به الحياة والحس والحركة وان لها حقيقة هذه الامور صفاتها فتطلب تلك الحقيقة بعينها لتتصور بكنهها أو بوجه أتم مما ذكر

(قوله والا لجاز الخلو عن الضروری) أی وان انقلب لجاز الخلو فلا زائدة علی قیاس ماس قریباً لکن قال ابن هشام في حواشی البردة عند قوله والا فقل یازلة القدم أن لا یقدم بعد نفی قوله وهذا مخالف لما فی المواقف الخ لا یرد علی ما فی المواقف ما تقدم من التعلیل وهو قوله والا لجاز الخلو عن النظری لان جواز الخلو غیر لازم حینئذ إذ انقلاب النظری ضروریاً لا ینفي النظری بل یحققه (قوله لان العلوم متجانسة)أی متشارکة في جنسها الذی هو العلم وأشار الآمدی الی انه قد یمنع التجانس لجواز أن یکون العلم والادراك والاحاطة وغیرها عارضة للعلوم فلا تکون متشارکة فیما یکون جنسالها بل فیما هو عرض عام بالقیاس الیها وعلی تسلیمه والاختلاف بالنوع والشخص یمنع ذلك اذ لا یصح علي الانسان ما یصح علی الفرس مع التساوی في الجنس ولا علی زید ما صح علي عمرو مع التساوی في الماهیة فان الصحة ربما کانت معللة بخصوصیة نوع أو شخص وکانت خصوصیة نوع أو شخص آخر مانعة منها کذا فی المواقف وشرحها وفي شرح مقاصد المقاصد ان معنی قول القاضي متجانسة أی متماثلة متفقة فی الحقیقة بناء علی ما هو اصطلاح المتکلمین وحکم الامثال واحد (٤٤) فیجوز علی کل منهما ما جاز علی الآخر ثم نقل کلام الآمدی وقال انه مبني علي انه فهم من التجانس الاشتراك في الجنس کما هو اصطلاح الفلاسفة قال وقد یتعجب منه کیف خفي علیه اصطلاح المتکلمین (قوله فیصح علی کل الخ) أی وقد صح علی بعض العلوم ان یکون نظریاً فکذا الباقی (قوله والاشعری وکثیر من المعتزلة علی تعدد العلم الخ)قالوا لو جاز تعدده به لازم جواز تعلقه بامور غیر متناهیة فیلزم أن یکون أحدنا عالماً بعلم واحد ومعلومات لا تتناهی وهو باطل قطعاً وجعل الامام الخلاف مبنیاً علی الخلاف في تفسیر العلم أهو مجرد اضافة فیمتنع تعلق الواحد لمتعدد او صفة ذات اضافة فیجوز أن یکون للواحد تعلقات بامور متعددة ومحل الخلاف هو تعلقه بمتعدد علی التفصیل ومن حیث انه کثیر فلا یکون تعلقه لمجموع یشتمل علی الاجزاء من هذا القبیل ما لم یلاحظ الاجزاء علي التفصیل وهذا کله انما یظهر علي تغایر العلم والمعلوم ومر قریباً ان المذهب المنصور خلافه فان قیل کیف یکون العلم هو الصورة المساویة للمعلوم مع علم الانسان وصفات ذاته فیلزم إن یحل کل فی ذاته صورة مساویة لذاته وصفاته وذلك اجتماع المثلین وأجیب بأن الذات والصفات موجودان عینیة وصورها موجودات ذهنیة والمستحیل اجتماع عینیین متماثلین وأیضا الذات قائمة بنفسها وصورتها قائمة بها والمستحیل حلول المثلین في محل واحد لا حلول أحدهما فی الآخر وبان علم الانسان بذاته وصفاته علم حضوری لا حصولی ومعنی ذلك ان المعلوم ههنا حاضر عن العالم بنفسه لا بصورته ففي علم الانسان بذاته العامل والمفعول والفعل في الموجود العیني وفي علمه بصفاته یتحد العامل والمفعول فیه وأوردأ یضا علی هذا المذهب العلم بالمعدومات الخارجیة وانما یندفع باختیار الوجود الذهني وان العلم اضافة مخصوصة لا صورة عقلیة أو بأن الاضافة تتوقف علی الامتیاز الذی لا یتوقف علي وجود المتمایزین لا في الذهن ولا في الخارج (قوله ومنع القاضي العلم بالشيء الخ)الظاهر ان المراد العلم التصوري ویلزمه علی منعه هذا ان تکون التصورات

لا ینقلب کسبیا) والا لجاز الخلو عن الضروری وانه محال (ولا بالعکس) أی والکسبي لا ینقلب بدیهیاً والا لجاز الخلو عن النظری وانه محال وهذا مخالف لما في المواقف ومن جواز انقلاب الضروری نظریاً أی اتفاقا واما الاول فحکی فیه ثلاث مذاهب بلا ترجیح أحدها ما ذکره وثانیها یجوز انقلاب الضروری نظریاً مطلقاً لان العلوم متجانسة فیصح علي کل منها ما صح علی الآخر وثالثها لا یجوز في ضروري هو شرط لکمال العقل اذ کمال العقل شرط للنظری لتوقفه علیه فیکون النظري أعنی الضروری المذکور الذی انقلب نظریاً شرطا لنفسه ومتقدماً علیه بمراتب بخلاف الضروری الذی لیس شرطا لکمال العقل فیجوز انقلابه نظریاً لما مر في المذهب الثانی (وفی تفاوت العلوم) الحادثة (قولان أصحهما عند امام الحرمین والابیاری وابن عبد السلام المنع) أی منع التفاوت فیها نفسها فلیس بعضها ولو ضروریا أقوی من بعضها ولو نظریاً (وانما التفاوت) فیها (بحسب المتعلقات) کثرة وقلة کما في العلم بثلاثة أشیاء والعلم بشیئین بناء علی اتحاد العلم مع تعدد المعلوم کما هو قول بعض الاشاعرة قیاسا علی علم الله تعالی والاشعری وکثیر من المعتزلة علی تعدد العلم بتعدد المعلوم وأجابوا عن القیاس بانه خال عن الجامع وعلی هذا لا یقال بتفاوت العلم بما ذکر (والمنقول عن أئمتنا تفاوتها) فی نفسها ان العلم بان الواحد نصف الاثنین أقوی في الجزم من العلم بان العالم حادث وهذا مقابل القول الاول الذی علیه المحققون وأجابوا عما ذکر بان التفاوت فی ذلك ونحوه لیس من حیث الجزم بل من حیث غیره کالف النفس باحد المعلومین دون الآخر (ومنع القاضي) أبو بکر الباقلانی (العلم بالشیء من وجه والجهل به

كلها ضرورية وهو مذهب الامام في المطالب كما مر آنفا وشبهته منعه مما منع منه الامام فهذا المنع لازم للامام والحاصل ان بين المسئلتين تلازما وان كلا منهما ينتفي فنسبه للامام والقاضي (قوله شيآ ن متغايران قطعاً) أي فلا يجتمعان وفيه ان أراد نفي اجتماعهما من جهة واحدة فسلم ولا يثبت المنع مطلقاً وان أراد نفي اجتماعهما وان اختلفت جهة العلم والجهل فممنوع وهذا حاصل ما أشار اليه الشارح في توجيه المشهور من الجواز وان لم يفصح به (قوله سمي به لشرحه الماهية) علة لتسميته شارحا واما تسميته قولا فلان القول هو المركب والمعرف مركب كليا عند قوم وغالباً آخرين

(فصل قوله ما يستلزم معرفته) معرفته اعترض بانه صادق على الملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة وليست معرفة لها وبانا كثيرا ما نتصور الجسم الضاحك مع الغفلة عن الانسان فالاحسن قول السعد في التهذيب انه ما يقال على الشيء لافادة تصوره فانظر حواشينا على شرحه للخبيصي (قوله أي القريبين هذا) بناء على ما يأتي من ان شرط الحد فيه بالجنس والفصل القريبين ومذهب المناطقة ان الحد الناقص يكون بالجنس البعيد والفصل القريب (قوله والاصح خلافه) لان المعرف لابد فيه من تصور (٤٥) ثبوت شيء لشيء اذ لابد في الماهية المعرفة من وجهين أحدهما المعلوم به الماهية قبل التعريف الصحيح فطلبها أولا يصح ولا يمكن طلب المجهول مطلقاً والثاني الوجه الغير المعلوم به الماهية الذي يطلب علمها به حين التعريف وانما يعلم بالوجه الثاني اذا علم ثبوت الثاني للاول مثلا الانسان المعلوم بالشبه قبل التعريف بالناطق انما يعلم بالناطق اذا علم ثبوت الناطق للشيء بان يعلم ان شيأ ما ناطق (قوله لا يجوز التعريف الا بمتعدد) أي ولو تقديرا قال الفنري في شرح ايساغوجي المعرف لابد فيه من ثبوت شيء لشيء فيكون مركباً وهذا معنى قولهم لابد فيه من قرينة عقلية وصححه للانتقال ولهذا قالوا معنى الناطق شيء له النطق ومعنى الضاحك شيء له الضحك ثم قال واما التعريف بالضاحك فقط فان أريد الحيوان الضاحك فرسم تام وان أريد الشيء الضاحك فمن قبيل الرسم الناقص المركب من عرضيات تختص جملتها بحقيقة واحدة لان كلا من الشيء والضحك عارض وان أريد الجسم الضاحك فرسم ناقص ولا يقال العرض العام لا يفيد التمييز ولا الاطلاع على الذاتي والتعريف لاحدى الفائدتين لان الحق أن التصور مع العرض العام أقوى من التصور مع الجنس وحده وأورد على قوله أولا ولهذا قالوا معنى الناطق شيء له النطق انهم لم يقولوا ذلك لما ذكر بل لان معنى المشتق شيء ما ثبت له المشتق منه ألا ترى انهم يقولون ذلك حيث لم يقع الناطق معرفاً لشيء وأيضا اذا لم يكن الفصل والخاصة مشتقين لم يكن المعنى كذلك واعلم انه ليس المراد من قولهم الناطق شيء له النطق ان المعتبر في معناه عنوان الشيء فقط بل المعتبر فيه مفهوم يصدق عليه الشيء سواء كان المفهوم نفس الشيء أو الحيوان أو الجسم أو غير ذلك فلا يلزم ان يكون التعريف بالناطق رسما لان الشيء عارض

من آخر) اذ المعلوم غير المجهول ضرورة فمتعلق العلم والجهل شيآ ن متغايران قطعاً والمشهور جوازه اذ الشيء قد يلاحظ في نفسه باعتبار عارضه كالضحك للانسان اذا جعل آلة لملاحظته فيكون الانسان معلوماً باعتبار عارضه ومجهولا باعتبار حقيقته فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من أخرى ولا استحالة فيه (والموصل الى التصورات) يسمى قولا شارحا سمي به لشرحه الماهية ويقال له التعريف (نحو الحد) وهو قول دل على ماهية الشيء وسيأتي ما يتعلق به (والرسم)وهو المفيد للتمييز كما سيأتي وسمي رسما لان الرسم الاثر من وسم الدار اي أثرها وهو يدل على آثار المرسوم (والمثال) كما مر (والموصل الى التصديقات يسمى حجة) ودليلا (كالقياس والاستقراء والتمثيل وقد سبق بيان الثاني وهو الموصل الى التصديقات فلنتكلم على الاول) وهو الموصل الى التصورات فنقول

(فصل في التعريف)معرف الشيء ما يستلزم معرفته (وهو) أي التعريف (ثلاثة أقسام حقيقي) وهو ما يكون بجميع الذاتيات أو بعضها (ورسمي) وهو ما يكون ببعض الذاتيات مع العرضيات أو بالعرضيات فقط وسيأتي أمثلة ذلك (ولفظي)وهو تبديل لفظ بلفظ أشهر منه مرادف كما سيأتي (فالحقيقي قسمان تام وناقص فالتام ذكر الجنس والفصل) أي القريبين (كالحيوان الناطق للانسان والناقص ذكر الفصل وحده كالناطق) للانسان (ان جوزنا التعريف بالمفرد والاصح خلافه) أي عدم جوازه بالمفرد (ولذلك عدو التعريف من الاقوال المؤلفة) أي المركبة وعلى الاصح فلا يجوز التعريف الا بمتعدد (والرسمي) قسمان أيضا (تام وهو ذكر الجنس) أي القريب (والخاصة كالحيوان الضاحك)

(قوله وبالعرض العام) منها وبالفصل والخاصة لان التمييز بذلك أقوى من الفصل وحده «قوله معنى كلي يلزم الخ» الاظهر حذف معنى لان الكلام في الكلي المحمول ضرورة ذكره في التعريف المحمول حمل مواطاة على المعرف (قوله وذلك مستفاد من الوضع اللغوي الخ) أي كون الفصل داخلا والخاصة خارجة واعلم انهم ذكروا ان تمييز ذاتيات الماهيات الحقيقية من عرضياتها عسر لالتباس الجنس بالعرض العام والفصل بالخاصة بخلاف الماهيات الاعتباريات فان ذلك فيها مما يسهل لرجوعه الى اعتبار المعتبر وقالوا ان المرجع في ذلك التمييز في الماهيات الحقيقية في السبق وعدمه فما كان من الامور المميزة للشيء سابقا فهو ذاتي وما كان متأخرا فهو عرضي ألا ترى ان الضحك انما يلحق الانسان بواسطة ادراك الامور الغريبة قال في شرح المطالع الفصل هو الذي اذا اقترن بطبيعة الجنس أفرزها وعينها وقومها نوعا وبعد ذلك يلزمها ما يلزمها ويعرضها ما يعرضها كالناطق للانسان فان القوة التي تسمى نفسا ناطقة لها اقترنت بالمادة فصار الحيوان ناطقا استعدت لقبول العلم والكتابة والتعجب والضحك وغير ذلك وليس واحد منها يقترن بالحيوانية أولا يحصل للحيوان استعداد النطق بل هو السابق وهذه توابع انتهى باختصار واذا علمت ذلك عرفت ان الظاهر اسقاط المصنف قوله اللغوي ليكون المعنى ان ذلك التمييز في الماهيات الاعتبارية مستفاد من الوضع أي وضع كان وقوله أو العرض العقلي أي في الماهيات الحقيقية ومما يشكل على قوله اللغوي انه لا يبحث في وضع اللغة عما يميز الداخل من الخارج وغاية ما يبين انه مدلولات الالفاظ فليحرر (قوله أي كلما وجدت الخ) تفسير الطرد والعكس بما ذكر مبني على ما نقله المصنف عن الغزالي وابن الحاجب (قوله فلا يصح قوله دون العكس) قد يقال انه صحيح وان المراد ان شرط الخاصة من حيث هي لا بقيد كونها مساوية وحاصله ان شرط الخاصة مطلقا الطرد دون العكس وشرط التي تكون معرفة المساواة ويلزم من ذلك ان تكون مطردة منعكسة ويدل لذلك قوله كالعلة الشرعية فانها مطردة لا منعكسة لانه قد يوجد التحريم من غير اسكار لضرر اونحوه وبهذا يعلم انه لا يصح ان يقول المصنف والعكس (قوله وعكس ذلك في الفصل قبله) أي حيث قال ان العلم يعرف بالقسمة والمثال وفي شرح المطالع ان التعريف ان كان لغير الذاتيات والعرضيات فهو التعريف بالمثال وهو تعريف بالعرضيات لان وجه المشابهة يكون أمرا عارضا ومن هذا القبيل تعريف الكليات بالجزئيات كقول الادباء الاسم كزيد والفعل كضرب والمعقولات بالمحسوسات كما يقال العلم كالنور والجهل كالظلمة انتهى وقوله لان وجه المشابهة يكون أمرا عارضا باعتبار الاغلب والافقد يكون ذاتيا كما يقال الانسان كالملك في كون كل ناطقا والفرس كالاسد في كون كل منهما حيوانا (قوله أي صادق عليهما) أي محمول والضمير راجع للنفس والحقيقة وهما بمعنى وأشار بقوله نفس الى ان المراد من الحقيقة الماهية مع قطع النظر عن اعتبار تحققها الخارجي

للانسان (وناقص وهو ذكر الخاصة) وحدها (كالضاحك بالقابلية) أي بالقوة (لا بالفعل) للانسان (كذا قاله الرازي وغيره والمشهور عند المنطقيين ان الرسم هو المفيد للتمييز فان أفاد التمييز عن كل ما عداه فهو التام) فيشمل الرسم بالجنس البعيد مع الخاصة وبالعارض العام معها كالماشي الضاحك وبالخاصة المساوية وكالضاحك بالقوة للانسان (أو) أفاد التمييز (عن بعضه) فهو الناقص كالضاحك بالفعل للانسان (فهو رسم بالنسبة الى ذلك البعض) هذا وما زعمه من أن هذا هو المشهور عند المنطقيين وهم بل المشهور عندهم الاول وقد بسطت الكلام عليه في شرح الطوالع وغيره (والخاصة معنى كلي يلزم الشيء) أي المختص به ولا يوجد في (غيره وهي) أي الخاصة (خارجية) الاولى خارجة أي عن حقيقة الشيء (بخلاف الفصل فانه داخل) فيها وذلك مستفاد من الوضع اللغوي أو العرض العقلي وشرطها) أي الخاصة (ان تكون) عرضا (لازما مساويا للمحدود) الاولى للمرسوم (و) شرطها (الطرد) أي كلما وجدت وجد المرسوم (دون العكس) أي ليس كلما وجد المرسوم وجدت (كالعلة الشرعية) كالاسكار للتحريم وهذا انما يأتي على التعريف بالخاصة بالفعل لكن الكلام في التعريف بالخاصة بالقوة وشرطها ان تكون مساوية كما مر فتكون مطردة منعكسة فلا يصح قوله دون العكس بل حقه ان يقول والعكس (واللفظي تبديل لفظ بلفظ أشهر منه مرادف له كالبر والقمح) وترك التعريف بالمثال هنا وذكر بدله اللفظي وعكس ذلك في الفصل قبله تفننا وتوسعة للكلام (والاكثرون على ان الحد راجع الى نفس المحدود وحقيقته) أي صادق عليهما (وقال القاضي) أبو بكر (بل راجع الى

(قوله فيرجع كلامه الى الحد الخ) أي وذلك صحيح لان العام صادق على الخاص أي يحمل عليه والظاهر انه لا مخالفة بين الا كثر والقاضي لان كلا لا يمنع ماقاله الآخر وفي مختصر ابن عرفة في كون الحد راجعاً الى قول الحاد أو الى صفة المحدود نقل الآمدي عن القاضي وأكثر أئمتنا وعلى الثاني الحد والحقيقة عند قائله بمعنى واحد ورده القاضي بصحة قول البارى تعالى له حقيقة ومنع قول له حد قلت انما خالف فيما يجد لا مطلقا ولعله اختلاف في حال وهل هي الحد المعتبر في كونه متوصلا به أوما وصل اليه به انتهى وفي قوله بصحة قول البارى الخ نظر فقد ذكر المصنف عند قول جمع الجوامع وحقيقته مخالفة لاحقائق مانصه وقول المصنف وحقيقته يقتضى الجزم باثبات الحقيقة. وذكر أبو على التميمي تلميذ الغزالي في التذكرة خلافا في الرب هل له ماهية قال ونعني بالماهية ماسأل عنه بما كما قال فرعون ومارب العالمين فمنهم من منعها وهم الفلاسفة ومنهم من أثبتها لانها من لوازم الوجود العيني اذ يستحيل دخول الوجود المرسل في قضية العقل في الاعيان ثم وجود الشيء عندنا نفسه وليس بصفة زائدة عليه والنفوس مختلفة الحقائق بالضرورة وقدعاب ابن هبيرة قول من قال لايدرك ماهيته وقال الصواب ان يقال لانذكر له ماهية في مقال ولا يخطر له كيفية ببال (قوله وبذلك بطل القول بترادفهما) أي بكون الحد يدل على أجزاء الماهية تفصيلا الخ وفيه ان ذلك (٤٧) لا يبطل الترادف اذ مرجع الترادف

الى قول الحاد المنبئ عن حقيقة المحدود) لاريب ان قول الحاد المنبئ عما ذكر هو الحد فيرجع كلامه الى ان الحد أي المطلق راجع الى الحد المخصوص أي صادق عليه وعلى كل من القولين فالحد غير المحدود وان صدق عليه ان الحد يدل على أجزاء الماهية تفصيلا والمحدود يدل عليها اجمالا وبذلك بطل القول بترادفهما مع ان الترادف انما يكون في المفردات والرسم فيما ذكر كالحد (وشرطه) أي الحد (ان يؤتى فيه بالجنس والفصل وبالجنس القريب كالحيوان في الانسان) دون البقية نحو الموجود والجسم النامى (وان لا تجعل المختص بنوع فصلا) لجنسه (كالجسم النامى الضاحك في حد الحيوان) لخروج ماعدا الانسان عنه (نحو الفرس وان لا يعرفه) أي الشيء بنفسه فقط أومع غيرها لئلا يلزم أن يكون العلم به قبل العلم بذلك فيلزم تقديم الشيء على نفسه « كالانسان بشر » والبشر محرك الانسان ذكرا أو أنثى واحدا أو جمعا وقد يثنى ويجمع ابشار أو ظاهر الجلد والجسد من الانسان قيل وغير جمع بشر وابشار جمع الجمع (أو حيوان بشر) اذ البشر نفس الانسان أي معنى والا فهو مرادف له (وان لا يجعل جزء المحدود جنسا له كالعشرة خمسة وخمسة) لما مر قبله (وان يجتنب) فيه (الالفاظ الغريبة) أي غير المشهورة عند السامع لئلا يلزم الى بيانها فتطول المسافة (و) الالفاظ (المشتركة والمجازية) كذلك (قال الغزالي الا بقرينة) تبين المراد فيجوز استعمال تلك الالفاظ لعدم احتياجها حينئذ الى بيان (وان يكون) التعريف (جامعاً لسائر أفراد المحدود وهو معنى الطرد مانعا من دخول غير المحدود في الحد

كما يأتي الى كون اللفظ متكثرا والمعنى واحد ولا مدخل لاختلاف المعنى بالاجمال والتفصيل في ذلك (قوله وشرطه الخ) ما أحسن قول ابن الحاجب في مختصره وصورة الحد الجنس الاقرب ثم الفصل وخلل ذلك نقص وخلل المادة خطأ ونقص فالخطأ كجعل الموجود والواحد جنسا وكجعل العرضى الخاص بنوع فصلا فلا ينعكس وترك بعض الفصول فلا يطرد (قوله ان يؤتى فيه) بالجنس القريب كان مراده ان ذلك شرط الحد التام اذ أسلف ان الناقص يكون بالفصل وحده (قوله فصلا له) أي مميزا فهو مجاز من اطلاق الخاص وارادة العام اذ الفصل حقيقة انما يكون بالذاتيات والضاحك عرضى (قوله والجسم النامى) ظاهره ان المجموع جنس بعيد للانسان وكذا وقع في كتب المنطق وقد يقال الجنس انما هو الجسم والنامي فصل بعيد (قوله لخروج ماعدا الانسان الخ) أي فلا يكون التعريف جامعاً (قوله وان لا يعرفه بنفسه) أي تعريفا حقيقياً بقرينة مامر (قوله أو مع غيرها) أي غير نفسه (قوله كالانسان بشر) مثال لتعريفه بنفسه فقط وقوله أو حيوان بشر مثال لتعريفه بنفسه مع غيرها (قوله وان لا يجعل جزء المحدود الخ) قد يقال عليه هذا موجود في كل تعريف فان الجنس أبدا جزء من المعرف كالحيوان في تعريف الانسان فانه جزء للجزئي ويجاب بأن المراد الجزء الغير المحمول فان العشرة لا يحمل عليها الخمسة بخلاف الحيوان فانه يحمل على الانسان وقس عليه ثم ان كون الخمسة جزء العشرة خلاف قول الحكماء انها مركبة من الوحدات (قوله وان يكون التعريف) فاسم يكون ضمير عائد الى التعريف بقرينة قوله وان لا يعرفه (قوله لسائر افراد المحدود) أي جميعها ففيه استعمال سائر بمعنى جميع والكلام في ذلك مشهور لا نطيل به

(قوله والمنقول عن الغزالى وابن الحاجب الخ) فانه لم يقف على كلامهما وقد نقلنا قريبا كلام ابن الحاجب قال السعد في حواشى العضد تفسير الانعكاس بكلما وجد المحدود وجد الحد موافق للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس وكل انسان حيوان ولا عكس ثم قولنا كلما انتفى المحدود عكس نقيض لهذا العكس العرفي بخلاف ماعليه ظاهر المتن فانه ليس عكسا بحسب العرف ولا بحسب النطق (قوله الاولى الرسم اذ لا تظهر) ارادة النسبة (قوله ولا بما يتوقف تعقله الخ) مثل الشمس كوكب نهارى فان النهار يتوقف على الشمس (قوله ولا معنى لتخصيص الخ) هذا عجيب وان الاخفى وما يتوقف تعقله على تعقله ليست من ذاتيات الشيء حتي يتصور ان يكون حدا وقد غير ابن الحاجب فحوى عبارة المصنف (قوله أو بالعكس) أى ان ماقيل من قوله وان لا تعرفه بنفسه يغني عن هذا ولا يخفى انه كان ينبغي تقديم هذا لان المصنف انما هو أغناه المتقدم عن المتأخر لا بالعكس (قوله قال الاصفهانى ويجوز ذكره الخ) فى شرح ايساغوجى للفنرى فى بحث القول الشارح ان المروى عن شمس الدين الاصفهانى ان أو التى للتنويع تذكر في الحد وانها لتنويع المحدود (قوله والحد لا يكتسب بالبرهان أى لا يمكن اقامة (٤٨) البرهان على ثبوت الحد للمحدود (قوله لانه بدعوى) عبارة مختصر ابن الحاجب ولا يحصل الحد ببرهان لانه أى البرهان وسط يستلزم حكما على المحكوم عليه فلو ندر في الحد لكان مستلزما غين المحكوم عليه ولان الدليل يستلزم تعقل مايدل عليه فلو دل عليه لزم الدور فان قيل فمثله في التصديق قلنا دليل التصديق على حصول ثبوت النسبة أو نفيها لا على تعقلها انتهت وقال السعد فى حواشى العضد معنى هذا الكلام على ماذهب اليه جمهور الشارحين هو ان ثبوت الحد للمحدود لا يكتسب بالبرهان أما أولا فلان حقيقة الحد هو حقيقة المحدود وأجزاؤه على التفصيل وثبوت الشيء بنفسه أو ثبوت أجزائه له لانه لا تتوقف على شيء بل يكفى فيه تصوره واما ثانيا فلان الاستدلال على ثبوت شيء لشيء يتوقف على تعقلهما والدليل على ثبوت الحد للمحدود يتوقف على ثبوت المحدود المستفاد من ثبوت الحد له فلو توقف ثبوت الحد له على الدليل لزم الدور واعترض بان الحد مغاير للمحدود فى الجملة وبانه يكفى فى الاستدلال تصور المحكوم عليه بوجه ما وأجيب بان المغايرة بالاجمال والتفصيل لا يمنع الاستغناء عن البرهان وبان الاستدلال ثبوت الحد يتوقف على تعقله من حيث انه حده وفيه تعقل المحدود بحقيقته فيتم الدور نعم يرد انا لا نسلم ان تعقل المحدود مستفاد من ثبوت الحد له فلو توقف ثبوت الحد له على الدليل لزم الدور بل من تعقل الحد نفسه ولما كان هذا التقرير غير مطابق للمتن يعني المختصر على مالا يخفى عدل عنه الشارح يعنى العضد لكن حاصل تقريره ان تعقل حقيقة الحد لا تكتسب بالبرهان وهذا غني عن البيان لان المكتسب بالبرهان انما هو التصديق لا التصور وفي بعض الشروح ان المراد انه لا يبرهن على ثبوت الحد للمحدود ليتخذ ذلك ذريعة الى حصول العلم بحقيقة المحدود واعلم ان تفصيل القول في ان الحد لا يكتسب بالبرهان وتحقيق القول فيه مما لا يليق بهذا الكتاب ومن أراده فعليه بكتاب البرهان فى منطق

وهو معني العكس) فالحد يعبر عنه تارة بانه جامع مانع وتارة بانه مطرد منعكس (هكذا قال القرافي وهو عكس قول الغزالى وابن الحاجب المطرد هو المانع) من دخول غير المحدود فى الحد (والمنعكس هو الجامع لسائر أفراد المحدود وشرط الخاصة الطرد دون العكس كالعلة الشرعية) كذا قال والمنقول عن الغزالى وابن الحاجب هو مانقله عن القرافي وان كان مانقله عنهما هو الاقرب للغة والعرف كما بينته فى شرح الاب (ويختص الرسمي) الاولى الرسم (بكون المعرف به ظاهرا فلا يجوز رسم الشيء باخص منه) مثل قولهم فى تعريف النار ركن شبيه بالنفس اذ النفس بمشابهتها للنار أخفى من النار (ولا بما يتوقف تعقله على تعقله للزوم الدور) لا معنى لتخصيص هذا وماقبله بالرسم ولهذا عبر غيره بقوله ولا يعرف الشيء بالاخفى ولا بما يتوقف عليه ثم هذا يغنى عن قوله قبل وأن لا يعرفه بنفسه الى آخره أو بالعكس وان ذكرماهنا في الرسم وماهناك في التعريف (قال الاصفهانى ويجوز ذكر أو فيه) أى فى الرسم بخلاف الحقيقى لا يجوز فيه ذلك (لان النوع الواحد يستحيل ان يكون له فصلان على البدل بخلاف الخاصتين) يجوز ذكرهما في الرسم (على البدل) بل ويجوز على ما في المواقف وغيرها ذكر أو في الحقيقي بجعلها للتقسيم والتنويع كما في تعريفهم النظر بانه الفكر المؤدى الى علم أو ظن وحاصله ان المراد باو ان قسما من المحدود حده الفكر المؤدى الى علم وقسم آخر منه حده الفكر المؤدى الى ظن فهو في الحقيقة حدان لقسميه المتخالفين في الحقيقة (والحد لا يكتسب بالبرهان لانه ليس بدعوى ولا يطلب عليه دليل) لذلك ويغنى عن هذين قوله قبل وقيل أربعة لا يقام عليها دليل ولا يطالب (ولا يمنع)

الشفاء انتهى كلام السعد وبه يعلم أن قول الشارح لأنه ليس بدعوى مبنى على تقرير العضد لا على ماذهب اليه جمهور الشارحين فقد أسلفنا ان ماقرره العضد انما يظهر على القول بان التصورات لاتقبل الخطأ واعلم ان قول المصنف ولا يطلب عليه دليل لايغنى عنه قوله لايكتسب بالبرهان كما يتوهم من اسقاط ابن الحاجب له لان الاول بالنسبة للحاد والثانى بالنسبة للمخاطب (قوله لانه ليس بدليل الخ)الاظهر والاخصران يقول لذلك وعبارة ابن الحاجب بعد ماتقدم ومن ثم لم يمنع الحد وقال التاج السبكى فى شرحه أى من جهة امتناع قيام البرهان على الحد لم يمنع وذهب بعض المتأخرين الى تسويغ منعه تمسكا بان الحد دعوى فجاز ان تصادم بالمنع كغيرها من الدعاوى وليس بشيء فان مرجع المنع طلب البرهان وقد بينا انه لايمكن انتهى واعلم ان القطب فى شرح المطالع قال ان الحد اما بحسب الاسم ولا نزاع فيه الا ان اشتبه مايدل عليه اللفظ بالذات لما يدل عليه بالعرض وحينئذ يكون نزاعا لغويا غايته ان يدفع بنقل أو وجه استعمال أو ارادة من اللافظ واما بحسب الحقيقة وهو مايدل على ماهية الشيء الثابتة ويجوز النزاع فيه لجواز ان لايطابقه انتهى وهو مبنى على ان التصورات تقبل الخطأ وفيه تأييد لما أسلفنا من تقرير تقييد العضد بالقول بانها لاتقبله وفي حواشى القطب ان كلامه في الحدود العقلية وكلام ابن الحاجب فى الشرعية ونحوها (قوله عورض بحد آخر) مثل ان يقول الغصب اثبات اليد على مال الغير فيعارض بانه اثبات اليد على مال الغير مع ازالة اليد المحققة «قوله وهو غير المحدود على الاصح» قال المصنف فى شرح جمع الجوامع واعلم ان أصل هذا الخلاف حكاه الغزالى فى مقدمة المستصفى ثم زيفه من جملة خلافا محققا فقال اختلف في الحد فقيل حد الشيء هو نفس الشيء وحقيقته وقيل هو اللفظ المفسر لمعناه على وجه يجمع ويمنع وظن آخرون ان هذا خلاف وليس كذلك لانهما لم يتواردا على محل واحد بل الاول اسم الحد

لانه ليس بدليل ولا حكم (خلافا لبعضهم) فى قوله بجواز ذلك لتضمنه حكما بل (ان قصد افساده عورض بحد آخر أو نقض) بانه غير جامع مانع (وقيل لاتعارض) كما لايطلب عليه دليل (وهو)أى الحد (غير المحدود على الاصح) لان الحد يدل على أجزاء الماهية تفصيلا والمحدود يدل عليها اجمالا لما مر ومقابل الاصح يقول انه عينه فهما مترادفان ورد بان الترادف انما يكون في المفردات كما مر (ولا يجوز ان يكون للشيء حدان ذاتيان) لان الذاتى لايتعدد لما مر ان النوع الواحد يستحيل ان يكون له فصلان على البدل وقوله ذاتيان صفة كاشفة اذ الحد انما يكون بالذاتي (واما)تعدد الرسم (في الرسمى و) اللفظ فى (اللفظي فغير ممتنع لجواز تعدد الخواص والالفاظ المترادفة

(فصل)في مباحث الالفاظ اللفظ اما غير مستعمل وهو المهمل) بان لايكون له معنى مفردا كان كديز مقلوب زيد أو مركبا كمدلول لفظ الهذيان «واما مستعمل »وهو اللفظ الدال على معنى (وينقسم) أي المستعمل «الى مفرد ومركب» لانه ان لم يدل جزؤه على جزء معناه من حيث هو جزؤه كزيد وعبد الله علما فمفرد» وذلك بان لايكون له جزء كق علما أوله جزء لا معنى له كزيد علما أوله معني لايدل عليه كعبد الله علما أوله معنى يدل عليه لكن لامن حيث هو جزؤه كالحيوان الناطق علما للانسان (والا)

عنده موضوع لمدلول لفظ الحد والثاني اسم الحد عنده موضوع للفظ نفسه والحاصل ان لهما اعتبارين فمن نظر للحقيقة فى الذهن قال بالاول ومن نظر للعبارة عينها قال بالثاني ولهذا قال القرافى فى التنقيح وهو غير المحدود ان أريد اللفظ ونفسه ان أريد المعني «قوله لان الحد الخ» عبارة المصنف فى شرح جمع الجوامع لان كل مترادفين يدل كل منهما بالمطابقة على مايدل عليه الآخر بالاجماع وليس لفظ الحد والمحدود كذلك لان المحدود يدل على الماهية من حيث هي والحد يدل عليها باعتبار دلالته على أجزائها

(فصل قوله مفردا كان) أي مالايكون له معنى (قوله كمدلول لفظ الهذيان) فان مدلوله المركب من لفظتين مهملتين أو من لفظة مهملة ومستعملة وهو غير دال على المعنى المركب وهذا بناء على ماذهب البيضاوى والتاج السبكى وقال الامام الاشبه ان المركب المهمل غير موجود لان التركيب انما يصار اليه لغرض الافادة فحيث لا افادة لاتركيب قال الهندى وهذا حق ان عني بالمركب مايكون جزؤه دالا على جزء المعنى حين هو جزؤه وان عني به مايكون لجزئه دلالة فى الجملة ولو في غير معناه ومايكون مؤتلفا من لفظين كيف كان التأليف وان لم يكن لشيء من أجزائه دلالة فهو باطل انتهى ولايخفى ان المصنف عرف المركب بالمعنى الاول فينبغي له موافقة الامام فتدبر (قوله من حيث هو جزؤه) هذا معني قول المناطقة ان دلالته غير مقصودة والكلام على معني تعريف المفرد والمركب

بيناه في حواشي شرح التهذيب (قوله والا فالاولى نحو الانسان) أي وان لم يكن ناطق بمعني مصوت بل بمعني مدرك كما هو الشائع عندهم فالاولى ان يقال في التمثيل للخبري الانسان ناطق ليصح الحمل لا الحيوان ناطق لانه لا يصح الحمل فيه حمل الاخص على الاعم (قوله ولفظ الاسم الخ) في شرح رسالة الماتريدي للتاج السبكي بعد ان قرر ان للاشياء وجودا في الاعيان ووجودا في الاذهان ووجودا في اللسان وهو الوجود اللفظي الدليلي ووجود في البنان وهو الخط قال واما الوجود في اللسان فهو اللفظ المركب من أصوات مقطعة الى ان قال اذا عرفت هذا فدع عنك وجود الاعيان والاذهان وانظر في الوجود اللفظي فان غرضنا متعلق به فاذا قيل لك ما حد الاسم قلنا اللفظ الموضوع للدلالة وكل موضوع للدلالة فله واضع ووضع وموضوع له فيقال للموضوع له مسمي وهو المدلول عليه ويقال للواضع المسمي وللوضع التسمية اذا تقرر هذا فالتحقيق عندنا في هذه المسئلة ان يقال في قولك مثلا زيد خمسة أشياء أحدها جملك هذا اللفظ دليلا عليه وهو تسميته الثاني اطلاقك هذا (٥٠) اللفظ عليه وهو استعمال الاسم في المسمي ولك ان تقول انه تسمية والثالث هذا القول وهو الزاى والياء والدال والرابع الاسم المركب من همزة الوصل والسين والميم ومدلوله ماذكره الشيء الثالث وهذه الاربعة لم يقل أحد انها المسمي بل الاولان تسمية والثالث اسم والرابع اسم الاسم الخامس مدلول الاسم الذي ذكرناه في الثالث وهو زيد مثلا فمدلوله هو المسمي بلا خلاف وهل هو الاسم هذا هو محل الخلاف ولا يتضح فيما كان المدلول فيه عين الذات كزيد بل فيما كان المعني فيه غير الذات كقولنا زيد الفاضل والفاضل معناه ذات متصفة بفضل ومسماه ذات زيد فمن قال الاسم هو المسمى قال الاسم المعنى المستفاد فانه من لفظة الفاضل والمسمى الذات الذى أطلق عليها وهي شيء واحد لان معني الاسم هو الذي سمي به لمعني زيد مثلا وبعض من قال الاسم غير المسمي قال لفظة الفاضل والذات الصادقة عليها متغايران ونسلم ان الاسم هو المعنى وبعضهم يقول الاسم هو اللفظ وكلامه ضعيف ناشيء عن عدم فهم سر المسألة انتهى من خطه ملخصا وقوله وانظر في الوجود اللفظي الخ يدل على ان قول المصنف لفظ في محله وليس حذفه أولى ماقال الشارح فيما يأتى لكن قوله بعد ذلك وهذه الاربعة لم يقل أحد انها المسمي بخلافه وقوله بعد ذلك فمدلوله هو المسمي بلا خلاف الخ كلام غير ظاهر ومما يخفى فيه فرقه بين المعنى والمسمى (قوله مجاز في التسمية) الاظهر في مقابلة كلام المعتزلة مجاز في لفظه ولولا قول الشارح الاولى لجزمت بان التسمية محرفة عن الاسم ثم التفرقة بالحقيقة والمجاز لم أرها لغير المصنف والمشهور في الخلاف ان الاسم عين المسمى أو غيره (قوله الاولى) وهي المختار عند المحققين في مثله فما وقع فيه الضمير بين مذكر ومؤنث مراعاة الخبر كما صنع المصنف (قوله أي نفى اطلاقهما) أي فعلى هذه النسخة متعلقة باطلاق الحكم المقدر في الكلام

أي وان لم يدل جزؤه على جزء معناه من حيث هو جزؤه (فمركب تقييدي نحو الحيوان الناطق وهو المقيد في اكتساب التصورات وهو) أي المركب التقييدي (في قوة المفرد) كالصفة مع الموصوف (وخبري نحو الحيوان ناطق) أي مصوت والا فالاولى نحو الانسان ناطق وهو المفيد في اكتساب التصديقات واقتصر على التقييدي والخبري لانهما المفيدان لما ذكر والا فالمركب أعم منهما كالاضافي نحو عبد الله والمزجي نحو بعلبك «ثم المفردان لم يستقل بالمفهومية» بان احتاج فيها الى انضمام غيره اليه «وهو الحرف والادات والا» أي وان استقل بالمفهومية «فان لم يدل على زمان معين» من الازمنة الثلاثة (فهو الاسم» كزيد فالاسم هو اللفظ الموضوع على جوهر أو العرض أو الجسم الجرم ليتصل به بعضه من بعض مؤلف كناية عن كل عمل مشتق ينفصل عن غيره قاله في المحكم وغيره «والا» أي وان دل على زمان معين منها «فهو الفعل» كضرب «ولا يرد الصبوح» وهو الشرب بالغداة والغبوق وهو الشرب بالعشي (لدلالته) أي لدلالة كل منهما (على الزمان المطلق) يعني غير المعين من الازمنة الثلاثة والمتبادر من دلالة ماذكر الدلالة الوضعية الاولية لاصالتها ولا يرد اسم الفاعل واسم المفعول كزيد ضارب عمرو أو مضروب أمس لان دلالتهما على الزمان ليست وضعية واسماء الافعال كصه فانها تدل على معني مقترن بزمان معين لكن ليست دلالة أولية «ولفظ الاسم حقيقة في مدلول اللفظ وهو» أي مدلوله (المسمي مجاز في التسمية وهو) الاولى وهي أي التسمية (اللفظ) أي لفظ الاسم (وقالت المعتزلة) لفظ الاسم (حقيقة في اللفظ) أي لفظ الاسم (مجاز في المسمى) أي مدلوله «ومقصودهم نفي الاسم والوصف عن» وفي نسخة على (الباري تعالى) أي نفى اطلاقهما عليه «في الازل لانها» أي الاسماء والاوصاف «أقوال المسمين» بكسر الميم «والواصفين» وهي حادثة فلا تطلق عليه تعالى حقيقة وحاصل كلامهم ان الاسم غير المسمى بخلاف الاول

(قوله فاشهدوا عليه بالزندقة) اطلاق الزندقة على المعتزلة يجوز لانهم يثبتون الصانع المختار وهم مسلمون ظاهرا وباطنا والزنديق ليس كذلك والزنديق كافر عند الشافعي رضي الله عنه بخلاف المعتزلة فانه رضي الله عنه لا يكفر أحدا من أهل القبلة واعلم ان غرض المصنف من نقل كلام الشافعي رضي الله عنه الرد على ابن الحاجب في شرح المفصل حيث قال وهذا خلاف لفظي لا يتعلق باعتقاد ولا بحقيقة وعلى التاج السبكي في جمع الجوامع حيث عد هذه المسئلة مما ينفع علمه ولا يضر جهله وقد صرح بذلك في شرح جمع الجوامع فقال بعد نقل ذلك وليس كما قالوا بل مطلع الخلاف في هذه المسئلة ان المعتزلة لما أحدثوا القول بخلق القرآن واسماء الله قالوا ان الاسم غير المسمى تعريضا بان اسماء الله غيره وكل ما سواه مخلوق كما فعلوا في الصفات حيث لم يثبتوا حقائقها بل احكامها تعلقا بان الصفة غير الموصوف فلو كان له صفات لزم تعدد القديم وموهوا على الضعفة بان الاسم من جنس الالفاظ والمسمى ليس بلفظ وقالوا الاسم اللفظ فليس لله في الازل اسم ولا صفة فلزمهم نفي صفة الالوهية تعالى الله عن ذلك ولما رأى أهل الحق ما في هذه المقالة من الشناعة أنكروها ونفروا منها حتى قال يونس بن عبد الاعلى سمعت الشافعي يقول اذا رأيت الرجل يقول الاسم غير المسمى فاشهد عليه بالزندقة ولم يقصدوا ان الاسم حقيقة الذات فان فساد ذلك معلوم بالبديهة وانما قصدوا به دفع تمويههم وان الاسم حيث ذكر بوصف أو خبر عنه فانما يراد به نفس المسمى ولولا هو لم يذكر أصلا انتهى المقصود منه وفي عقيدة الشيخ أبو منصور الماتريدي ثم الاسم والمسمى واحد لقوله تعالى سبح اسم ربك ولو كان غيره لكان أمرا بالتسبيح لغير الله وقال بعضهم غيره لانه قال ولله الاسماء الحسنى فلو كان هو المسمى لتعدد الذات قلنا ذلك محمول على التسمية ولهذا لا افضل لبعض أسماء الله تعالى على البعض لان المسمى واحد والمراد بالاسم الاعظم زيادة الثواب بذكره وأقول هذه المسئلة لها ارتباط ونطق بالمسئلة المشهورة وهي ان الحكم اذا ورد على (٥١) اسم فهو وارد على مدلوله وفي قوله لله الاسماء قرينة مانعة عن ورود الحكم على الذات اذ لا تثبت ذوات لذات فتعين ارادة الحكم على اللفظ واما ارادة التسمية فتعددها قوله فادعوه بها

فانه عينه لكن لو حذف لفظ من لفظ الاسم لكان أوفق لكلام غيره « ومن ثم » أي ومن هنا وهو ان الاسم حقيقة في مدلوله الدال على ان الاسم عين المسمى أي من أجل ذلك «قال يونس » بن عبد الاعلى « سمعت الشافعي يقول »ردا على المعتزلة «اذا سمعت من يقول الاسم غير المسمى فاشهد عليه بالزندقة وقال الاستاذ أبو منصور بن أيوب هو » أي الاسم « مشترك يطلق على كل من اللفظ ومدلوله حقيقة واستحسنه امام الحرمين» هذا وقد جمع البيضاوي بين القولين الاولين وجمل الخلاف

وسياق الآية وليس المقصود أي التسمية أي جعل الاسماء دالة على الله وقد أشار الى رجوع مسئلة الاسم والمسمى الى ما قلنا المصنف في شرح جمع الجوامع بقوله لم يقصدوا ان الاسم الخ والحاصل ان معنى قول من قال الاسم المسمى ان الحكم الوارد على الاسم مستفاد منه المسمى وأقول أيضا من البين ان لفظ اسم وهو الهمزة والسين والميم مدلوله كلمة مستقلة بالمفهومية غير مقترنة بزمان معين كما عرفه المصنف بذلك وذكره هذه المسئلة أثر ذلك يقتضي ان الخلاف في خصوص هذا لا في الاسم لغة وهو ما دل على مسمى لكن كلام التاج السبكي في شرح رسالة الماتريدي يوهم ذلك حيث قال قلنا اللفظ الموضوع للدلالة ثم من البين أيضا انه ليس الخلاف في خصوص لفظ اسم بل فيما يصدق عليه اسم من نحو زيد من الجامدات وقائم ونحوه من المشتقات ومما يصدق عليه لفظ اسم ولا بعد في صدق الشيء على نفسه كما بيناه في شرح التهذيب في بحث الجزئي وقول التاج السبكي ان الاسم اسم الاسم لا يخلو عن نظر وانما الاسم اسم لمفهومه الكلي وماصدقاته الاسماء الجزئية فتدبره واذا علمت ذلك ظهر ان ما أطال به التاج السبكي فاقدمناه مع اختصاره ليس فيه تحقيق المسألة وان كلام الفريقين يقتضي ان الخلاف في ماصدقات الاسم من نحو لفظ الجلالة والرحمن الرحيم مما يقال انه من أسماء الله لا في لفظ اسم بخصوصه بل هو من جملتها وحينئذ فمثل سبح باسم ربك مسماه لفظ الجلالة ونحوه وكذا لله الاسماء الحسنى ويصح الامر بتسبيحها أي تنزيهها عما لا يليق تتمة يشكل على ما اختاره الاشعري وذهب اليه الامام الشافعي من ان الاسم المسمى قول التتمة لو قال لها اسمك طالق لم تطلق الا ان يريد الذات وقال الرافعي في فتاوى أبي الليث لو قال بسم الله لافعلن فهو يمين ولو قال بصفة الله فلا لان الاول من أيمان الناس قال الرافعي ولك ان تقول عند النحوي والاصولي والمنطقي الاسم هو المسمى فالحلف بالله تعالى وكذا ان جعل الاسم تسمية وان أراد بالاسم التسمية لم يكن يمينا وقوله بصفة الله يشبه ان يكون يمينا الا ان يريد الوصف انتهى ولنظر التاج السبكي في الاشباه والنظائر في قوله ان الاسم التسمية بانه لا قائل به وقوله اذا قلنا الاسم هو المسمى

فالحلف بالله تعالى موافق لكلام أبي الليث فكيف أخرجه مخرج الاعتراض عليه ويتوقف أيضا فى فرقه بين الوصف والصفة فما
مر عن رسالة الماتريدى لايخلو عن شيء ومن هنا يظهر ان الاولى ترك لفظ فى قول المصنف ولفظ الاسم فتــذكر المقام فانه مما
يخفى على أقوام ومدلول الاسماء الحسنى التسعة وتسعون اسما ومعنى الآية انه لايدعى بها واعلم انه يظهر بالتأمل الصادق ان النزاع بين
الفريقين انما هو فى أسماء الله تعالى لامطلقا كما يوهم كلام كثيرين وحيث كان النزاع فى ذلك فهذه المسئلة من افراد مسئلة الكلام التي
طال الكلام فيها على طول الايام وكلت منه ألسنة الاقلام وحاصل القول ان المعتزلة لايثبتون الكلام النفسي ولو أثبتوه لقالوا بقدمه
وأهل السنة أقاموا البرهان الساطع عليه وحكموا بان القرآن يدل عليه أو على متعلقاته وان معنى كونه كلام الله انه ليس من تأليفات
المخلوقين ولا شك ان من جملة كلام الله اسماؤه فهى من حيث كونها كلاما نفسيا قديمة ومن جهة انها ألفاظ حادثة وتسميته تعالى
نفسه قديمة مطلقا لانها صفة قائمة به (قوله لكنه لم يشتهر بهذا المعنى) أي لم يشتهر الاسم مرادا به الذات (قوله الى ماهو نفس المسمى)
كالموجود وقوله الى ماهو غيره كصفات الافعال وقوله الى ماليس معنى ولا غير كصفات المعاني وهي العالم الخ

لفظيا حيث قال والاسم ان أريد به اللفظ فغير المسمي وان أريد ذات الشيء فهو المسمى لكنه لم
يشتهر بهذا المعنى ثم قال وان أريد به الصفة كما هو رأي الاشعري انقسم انقسام الصفة عنده الى ماهو
نفس المسمي والى ماهو غيره والى ماليس هو ولا غيره وقد أوضحت ذلك فى حاشيتي علي تفسيره
(ونسبته) أي الاسم (الى مسماه على خمسة أقسام التواطئ والتباين والاشتراك والترادف والتشكيك
فالتواطئ ان يكون اللفظ والمعني متحدين كالانسان بالنسبة الى افراده) من زيد وعمرو وغيرهما
فانه متحد المعنى فى كل منهما (والتباين عكسه) أي ان لايكون اللفظ والمعني متحدين كالانسان
والفرس «وهو» أى التباين (الغالب) في الالفاظ « والاشتراك ان يكون اللفظ متحدا والمعني متكثرا
كالعين) فان لفظها واحد ومعناه متكثر كالذهب والفضة والباصرة والجاسوس «والترادف عكسه»
أى ان يكون اللفظ متكثرا والمعني متحدا «كالاسد والليث والمطر والغيث» فان اللفظ من كل المثالين
متكثرا والمعني فيهما واحد وهي في الاول الحيوان مفترس وفي الثانى القطر النازل من السماء
(والتشكيك متردد بين التواطئ) أى الاشتراك المعنوى «والاشتراك» أى اللفظى « على أصح الاقوال»
لتفاوت معناه فى افراده بالشدة كالبياض فان معناه فى الثلج أشد منه في العاج أو التقدم كالوجود فان
معناه في الواجب قبله في الممكن فبالنظر الى جهة اشتراك الافراد فى أصل المعنى يكون اشتراكا معنويا
وبالنظر الى جهة اختلافهما يكون اشتراكا لفظيا وهذان الامران هما المقابلان لأصح الاقوال (ودلالة
كل لفظ) بتوسط الوضع (على مسماه اما بالمطابقة) أى مطابقته أى موافقته له من قولهم طابق النعل

(قوله ونسبته الى مسماه) ظاهره ان الاقسام الخمسة لاتجري فى غير الاسم ولعله نظرا للجميع اذ الاشتراك والترادف والتباين يجري في الفعل والحرف (قوله والفضة) صريح فى ان العين تطلق على الفضة وقضية كلام الشهاب القاسمي في حواشي المختصر في فن البديع خلافه فانه قال في قول الشاعر
* فنوال الامير بدرة عين *
ما حاصله ان المعنى ان عطاءه مرة من الذهب يعدل عشرة آلاف درهم فلا يقال كيف صحت اضافة

النعل

البدرة وهي من الفضة الى العين وهو الذهب (قوله والتشكيك متردد الخ) قال ابن التلمساني لا حقيقة للمشكك لان ماحصل به
الاختلاف ان دخل فى التسمية كان اللفظ مشتركا وان لم يدخل بل وضع للقدر المشترك فهو المتواطيء وأجاب القرافى بان كلا من
المتواطيء والمشكك موضوع للقدر المشترك ولكن الاختلاف ان كان بامور من جنس المسمي فهو المصطلح على تسميته المشكك
وان كان بامور خارجة عن مسماه كالذكورة والانوثة فهو المصطلح على تسميته بالمتواطيء واذا علمت هذا ظهر انه كان الاولى للشارح
ان يشرح قول المصنف متردد بين التواطيء الخ بكلام القرافى لان تردده بينهما يقتضى أن يكون فيه أثر من كل منهما فيحسن ان يقول
لتوافق افراده في أصل المعنى واتحاد اللفظ وتكثر المعنى باعتبار الزيادة على أصل المعنى ثم انه ذكر وجه مغايرته واما ماشرح
به فانما يقتضى مغايرته لهما واعلم ان كلام المصنف يقتضى ان غير الاصح اما القول فانه متواطيء أو بانه مشترك وهذين غير قول ابن التلمساني
(قوله بتوسط الوضع) قيد بذلك لئلا ينتقض تعريف كل من الدلالات بالآخرين فيما اذا فرض لفظ وضع للمعنى وجزئه ولازمه كالشمس
اذا فرض وضعها للجرم وللشعاع ولهما كما بين في محله وانظر ما الداعي الى زيادة لفظ توسط وهلا قال بالوضع

(قوله على كل) اسما احتاج اليه لمقابلته بالجر ولو تركه كان أولى وأخصر لان الكل يشعر بالتركيب والمطابقة لاتتقيد به كما يأتي (قوله لانها بعض اللفظ) لعل معناه انهما لايتوقفان الى انتقال الذهن من المعنى الى جزئه أو لازمه بقرينة المقابلة والا فلا شك انها تتوقف على العقل ولهذا قال المناطقة المراد بالدلالة العقلية ما ليس لغير العقل فيه مدخل لا ما للعقل فيه مدخل والا لكانت الدلالة كلها عقلية لان للعقل مدخلا في جميع الدلالات (قوله قال المنطقيون يشترط وجوده) هو اشارة الى أحد المذهبين وافهم ان المذهب الثاني عدم اشتراط وجوده وهو قول أهل البيان والاصول كما صرح به المصنف في شرح جمع الجوامع وقال انه دلالة الالتزام عندهم

العقل اذا توافقا (وهي) أي المطابقة (دلالته) أي اللفظ (على كل موضوعه كدلالة الانسان على الحيوان الناطق) أو بالتضمن وهي دلالته لا على موضوعه بل على جزء موضوعه ان كان له جزء لتضمن المعنى لجزئه (كدلالة الانسان على الحيوان أو الناطق) أما ما لا جزء له وهو البسيط كالنقطة فلا دلالة للتضمن فيه (أو) بالالتزام وهي دلالته (على أمر خارج عنه ملازم له وهي دلالة الالتزام كدلالة الاسد على الشجاع) وسيأتي شرح اللزوم (والدلالة) في (الاولى) أي المطابقة (نقلية) أي لفظية (قطعا) لانها بعض اللفظ (وفي الاخرتين) أي التضمنية والالتزامية (أقوال) أحدها انهما نقليتان وعليه أكثر المناطقة ثانيها أنهما عقليتان لتوافقهما على انتقال الذهن من المعنى الى جزئه ولازمه (ثالثها ان الالتزام) أي الالتزامية (عقلية دون التضمن) أي التضمنية فانها نقلية (ولا يشترط في الالتزامية اللزوم الخارجي قطعا لحصول الفهم دونه) أي بدونه (كما في الضدين) فان أحدهما يفهم من الآخر بدون تلازمهما في الخارج بل بينهما تعاند فيه (وفي اللزوم الذهني) في الالتزامية (مذهبان قال المنطقيون يشترط) وجوده (أي متى حصل مسمى اللفظ في الذهن حصل ذلك اللازم منه اذ لا فهم للمسمى) وهو الملزوم (دونه) أي بدونه (لحصوله) أي اللازم (القطع) بينهما بزمن وفي نسخة ولحصوله بواو العطف على ان لا فهم ولا فائدة فيها غير التأكيد (والتضمن والالتزام يستلزمان المطابقة) أي كلما وجدا وجدت ضرورة (لا المطابقة فلا تستلزم التضمن) كما في البسائط (ولا الالتزام خلافا للامام) في قوله انها تستلزمه فقوله خلافا للامام راجع الى الالتزام فقط (ولا تخرج دلالة العموم على افراده) كجاء عبيدي (عن واحد منها) بل هي داخلة في المطابقة لان ذلك في قوة قضايا بعدد افراده أي جاء فلان وجاء فلان وهكذا (خلافا للسهروردي والقرافي) في قولهما انها خارجة عنها لان بعض افراد العام ليس تمام المعنى حتى يكون دلالته عليه مطابقة ولا جزأ حتى يكون تضمنا ولا خارجا حتى يكون التزاما بل هو جزئي لانه في مقابلة الكلي وما قالاه ساقط بما قلناه لان دلالة العموم من باب الكلية لا الكلي ولا الكل وسيأتي بيان الثلاثة (ثم المفردان منع نفس) تصور (مفهومه من الشركة) أي من وقوعها فيه وهو الشخص من كل حقيقة (فجزئي كزيد وعمرو) فان مفهومه من حيث وضع اللفظ له اذا تصور منع ذلك ولا عبرة بما يعرض له من اشتراك لفظي (والا) أي وان لم يمنع نفس تصور مفهومه من ذلك (فكلي) سواء امتنع وجوده كالمستحيل أولا فان مفهومه اذا تصور لم يمنع من صدقه على كثيرين سواء وجدت افراده في الخارج

مايفهم منه معنى خارج عن المسمى سواء كان الفهم للزوم بينهما في ذهن كل واحد أو عند العالم بالوضع أو في الخارج أم لم يكن بينهما لزوم أصلا لكن القرائن استلزمته (قوله بدون القطع بينهما بزمن) أي بدون ان يكون الزمن قاطعا أي فاصلا بينهما بان يفهم أحدهما في زمن والآخر في زمن آخر (قوله ضرورة) لان الجزء لا يوجد بدون الكل واللازم لا يوجد بدون ملزوم (قوله انها تستلزم) قال لان لكل ماهية لازم وأقله انها ليست غيرها ورد بانه لا بد في اللزوم ان يكون بينا وكثيرا ما تتصور الماهية ولا يتصور غيرها فضلا عن انها ليست غيرها (قوله عن واحد منها) أي الثلاث والاولى عن واحدة بالتأنيث وبذلك عبر البرهان ابن أبي شريف في نظم المتن ولم يجزم المصنف بدخولها في المطابقة لاشارة الى الخلاف في ذلك فقد قال الاصبهاني ان العام لا يدل على بعض افراده لكنه في قوة ما يدل بالمطابقة فيكون دالا بالمطابقة وقال الكمال ابن الهمام في التحرير تضمنية ذكر ذلك في ضمن اشكال يورد على افادة العام حكم الفرد من افراده ثم أجاب عن الاشكال على وجه يقتضي تسليم كون الدلالة تضمنية ولما كان في هذا خفاء لان بعض الافراد جزئي لا جزء أضرب الشارح عن كلام المصنف الى قوله بل هي داخلة وتحرير المقام يطلب من حواشي جمع الجوامع

(قوله عندنا) أي خلافا للحكماء القائلين بقدم العالم فيلزم عدم تناهي الانسان والحيوان (قوله لانه جزء من الموجود الخ) هذا ماقاله القطب ومن تبعه واعترضه السعد بان الماهية الكلية جزء ذهني للشخص والذهني لايجب وجوده في الخارج والالزم اتصاف الماهية الكلية بصفات متضادة ووجودها في زمان واحد في أمكنة متعددة وحقق ان معنى وجود الكلي الطبيعي وجود أشخاصه

وتناهت (كالانسان والحيوان) عندنا وكالكواكب أم لم تتناه كنعمة الله تعالى أو لم توجد فيه لامتناعها في الخارج كالجمع بين الضدين أو لعدم وجودها فيه وان كانت ممكنة كخيل من ياقوت وبحر من زيبق أو وجد منهما فرد واحد سواء امتنع وجود غيره كالاله أي المعبود بحق اذ الدليل الخارجي قطع عرق الشركة عنه لكنه عند العقل لم يمنع صدقه على كثيرين والالم يفتقر الى دليل اثبات الوحدانية أم أمكن كالشمس أي الكوكب النهاري المضيء اذ الموجود منها واحد ويمكن ان يوجد منها شموس كثيرة (وهو) أي الكلي (طبيعي ومنطقي وعقلي) كالحيوان فانه من حيث هو هو كلي طبيعي ومن حيث كونه كلي منطقي ومن حيث انه مركب منهما كلي عقلي (ولا وجود لهما) أي الاخيرين (في الخارج) أي على الراجح (وفي الاول) الطبيعي (خلاف) الراجح انه موجود في الخارج لانه جزء من الحيوان الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود (والكلية هي الحكم على كل فرد فرد) من افراد العام مطابقة بحيث لا يبقى منه فرد مثل كل رجل يشبعه رغيف أو رغيفان (والجزئية الحكم على بعض الافراد) أي القضايا (والكل الحكم)حقيقة من غير تعيين كقولنا بعض الحيوان انسان(على المجموع)أي مجموع الافراد من حيث هو مجموع نحو كل رجل في البلد يحمل الصخرة العظيمة أي مجموعهم (والجزء ماتركب) أي الكل (منه)أي من الجزء(ومن غيره) كالخمسة مع العشرين وبما تقرر علم ان الجزئي مقابل الكلي والجزئية مقابل الكلية والجزء مقابل الكل (فصيغة العموم) كمن وما والذي (للكلية)أي مدلولها كلية وهي الحكم على كل فرد فرد مطابقة كما مر(واسماء العدد) كالعشرة والمائة والالف(للكل)أي مدلولها كل وهو الحكم على مجموع الافراد كما مر (والنكرات) كانسان ورجل وفرس (للكلي) أي مدلولها كلي (والاعلام) كزيد وعمرو وبكر (للجزئي) أي مدلولها جزئي(وفي الضمير خلاف) أي أهو جزئي أم كلي (قال الاكثرون جزئي) كالاعلام (وخالفهم القرافي) فقال انه كلي لصدقه على كثيرين من حيث هو (وقال الشيخ أبو حيان هو كلي وضعا جزئي استعمالا) فجمع بين القولين وعليه فالخلاف لفظي (وعلم الشخص) كزيد وعمرو (جزئي مطلقا) أي ذهنا وخارجا وضعا واستعمالا بخلاف علم الجنس كاسامة فانه كلي ذهنا ووضعا جزئي خارجا وكلي وجزئي استعمالا (والكلي) أيضا(على خمسة أقسام جنس ونوع وفصل وخاص وعرض عام لانه) أي الكلي (ان كان مقولا على كثيرين) دخل فيه الكليات الخمس (مختلفين بالحقيقة) خرج به النوع لانه مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة (في جواب ماهو)خرج به الفصل والخاصة وكذا العرض العام على رأي غيره وسيأتي ايضاحه اذ الاولان انما يقالان في جواب أي شيء هو والثاني والثالث لايقال في الجواب أصلا لانه ليس ماهية لما عرض له حتى يقال في جواب ماهو ولا مميزا له حتى يقال في جواب أي شيء وستأتي الاربعة في كلامه (فهو الجنس) جواب الشرط (ان كان)أي الجنس (داخلا في الماهية) خرج به العرض العام على رأيه

أي يوجد في الخارج انسيا كزيد وعمرو وتصدق عليها الماهية التي اذا اعتبر عروض الكلية لها كانت كليا طبيعيا واما كون الماهية مع اتصافها بالكلية واعتبار عروضها لها موجود في الخارج فلا دليل عليه بل بديهة العقل حاكمة بان الكلية تنافي الموجود الخارجي وتحقيق المقام يطلب من حواشينا على شرح التهذيب للخبيصي (قوله والكل الحكم الخ) لم يبين هنا الكلي والجزئي لتقدم بيانهما آنفا (قوله فجمع بين القولين) هذا يقتضي ان معنى قول الاكثرين انه جزئي استعمالا فلا ينافي انه كلي وضعا وهذا خلاف مايفيده التشبيه بالاعلام وان معني قول القرافي انه كلي انه كلي وضعا فلا ينافي انه جزئي استعمالا وعلى هذا فيكون المصنف اسقط القول الذي عليه المحققون انه جزئي وضعا واستعمالا وان الوضع عام والموضوع له خاص كما بيناه في حواشي المختصر (قوله جزئي خارجا) أي بناء على وجود الكلي الطبيعي في افراده (قوله كلي وجزئي كما استعمالا) لانه ان كان مستعملا في الحقيقة مثل اسامة أجرأ من ثعالة فكلي وان كان مستعملا في فرد منها نحو هذا اسامة فجزئي حقيقة ان استعمل في الماهية الموجودة في الفرد مجازا ان اعتبر الخصوص (قوله على رأي غيره لا على رأيه) ان العرض العام يقال في جواب ما هو كما هو صريح كلامه الآتي (قوله خرج به العرض العام على رأيه) أي من أنه يقال في جواب ماهو لكنه ليس داخلا في الماهية

كما سيأتي وهو قيد لبيان الواقع على رأى غيره لعلمه عنده مما قبله (كالجسم للحيوان) مثال للجنس (أو كان مقولا على كثيرين مختلفين بالعدد) دون الحقيقة (في جواب ماهو فهو النوع الحقيقي دون الاضافي لصدقه بالجنس أيضا (كالانسان) بالنسبة الى افراده (أو) كان مقولا على كثيرين مختلفين (بالعدد) دون الحقيقة (في جواب أي نوع هو)عبارة غيره في جواب أي شيء هو في ذاته (فهو الفصل ان كان داخلا في الماهية كالناطق) بالنسبة الى الانسان (والخاصة ان كان خارجا) عنها (كالضاحك) بالنسبة الى الانسان فظاهر كلامه ان كلا من الفصل والخاصة يقال في جواب أى نوع هو وليس كذلك بل هو خاص بالفصل على مامر وأما الخاصة فانما يقال في جواب أي عرض هو على قياس قوله أو في جواب أى شيء هو في عرضه على قول غيره (أو كان مقولا على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ماهو وليس داخلا) في الماهية(فهو العرض العام) كالماشي بالنسبة الى الحيوان وكلامه صريح في ان العرض العام يقال في جواب ماهو كالجنس وليس كذلك بل لا يقال في الجواب أصلا كما قدمته بدليله (وقد) للتحقيق (يكون) أي العرض الشامل للعام والخاص (لازما) لمعروضه (كالتحرك والتنفس) بالقوة (بالنسبة الى الانسان وغيره) من الحيوانات وكالضحك بالقوة بالنسبة للانسان (أو)مفارقا (سريع الزوال كحمرة الخجل) هو التحير والدهش من الاستحياء «وصفرة الوجل) أى الخوف (أو بطئه) أى بطء الزوال (كالشيب والشباب)والخاصة المفارقة كالضحك بالفعل بالنسبة للانسان (والجنس يترتب متصاعدا)من أسفل (الى مالاجنس فوقه وهو)الجنس (الاعلى كالجوهر ومتنازلا) من أعلى (الى ما تحته وهو) الجنس (الاسفل كالحيوان وما بينهما وهو الوسط كالجسم)والجسم النامي (وهو)أي الجسم(نوع بالاول) أى بالنسبة الى الاول ولفظ بالاول ساقط من نسخة اكتفاء بقوله (لاندراجه تحت جنس) وهو الجوهر (دون الثاني) أي الاسفل كالحيوان فان الجسم ليس نوعا بالنسبة اليه بل جنس أعلى منه (اذ آحاده ليست متفقة بالحقيقة) بالنسبة الى الحيوان

(فصل) في التصديقات القضية هي القول الذي يصح ان يقال لقائله صدق أو كذب)دخل في القول الاقوال التامة والناقصة وخرج بما بعده الاقوال الناقصة والانشائيات والمراد بالقول هنا المركب تركيبا لفظيا في القضية اللفظية أو عقليا في القضية العقلية (بذاته)زاده على غيره ليدخل به القضية المقطوع بصدقها وكذبها بقرينة واكتفى عنه غيره بانه المراد عند الاطلاق (والمحكوم عليه فيها)أي في القضية (اما جزئي معين كقولنا زيد كاتب وهى الشخصية)سميت شخصية لتشخص موضوعها وتسمى مخصوصة لخصوص موضوعها (أو غير جزئي معين وهى) القضية التي هى غير جزئي معين (اما ان تبين جزئيته) فيها (بذكر السور)وسيأتي بيانه (كقولنا بعض الانسان كاتب وهى) الجزئية (المحصورة أو تبين كليته) بذكر السور (كقولنا كل انسان حيوان وهي الكلية المحصورة اولا تبين لا كلية ولا جزئية كقولنا الانسان كاتب وهى المهملة) لاهمال ذكر السور فيها وهو في الجزئية الموجبة بعض وواحد وفي السالبة ليس بعض وبعض ليس وليس كل وفي الكلية الموجبة كل وأل الاستغراقية أو العهدية وفي السالبة لاشيء ولا واحد (فصارت القضايا أربعة) شخصية وجزئية وكلية ومهملة(وكل منها موجبة) كامر (وسالبة) كقولنا زيد ليس بكاتب بعض الانسان ليس بكاتب لاشيء من الانسان بحجر الانسان ليس بكاتب (فصارت) القضايا (ثمانية) وزاد بعضهم قضية أخرى تسمى الطبيعية وهي التي لم تبين فيها كمية الافراد ولم يصلح

(قوله لعلمه عنده) أى لعلم القيد عند الغير (قوله دون العدد) تركه المصنف لانه يعلم من الاقتصار على بيان الاختلاف في العدد مع مقابلته لقوله سابقا مختلفين بالحقيقة(قوله دون الاضافي) هو الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ماهو وبينه وبين الحقيقة عموم وخصوص من وجه لتصادقهما على الانسان وانفراد الاضافي في الحيوان وانفراد الحقيقي في النقطة بناء على عدم اندراجها تحت جنس (قوله كالتحرك والتنفس) الاولى كالمتحرك والمتنفس لان الكلام في أقسام الكلي التي يحمل على غيرها حمل مواطأة كما يدل له تمثيله أولا بالناطق والضاحك لا بالنطق والضحك (قوله التي هى غير جزئي معين) الاظهر التي المحكوم عليه فيها غير جزئي معين لانه مقتضى قول المصنف والمحكوم عليه الخ (قوله ولم يصلح

لان يصدق كلية ولا جزئيـة كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع وانمـا تركها الاكثرون لانها ليست معتبرة في العلوم (والمهملة في قوة الجزئية لاحتمالها الكل والبعض وهو المتيقن فتحمل عليه) والشخصية في حكم الكلية ولهذا اعتبرت في كبرى الشكل الاول نحو هـذا زيد وزيد انسان (وتنقسم) أي القضية (أيضا الى حملية) وهي التي يكون طرفاها مفردين بالفعل أو بالقوة موجبة كانت كقولنا زيد كاتب أو سالبة كقولنا زيد ليس بكاتب وسميت حملية باعتبار طرفها الاخير (و) الى (شرطيـة) وهي التي لا يكون طرفاها مفردين وسيأتي في كلامه تفسيرها بلفظ آخر (فالحملية شخصية ومحصورة) جزئية وكلية (ومهملة) وكل منهما اما موجبة أو سالبة (فالحملية ثمـانية أقسام كما سبق) بامثلته (والشرطية وهي التي يحكم فيها على التعليق) بشرط (قسمان متصلة ومنفصلة فالمتصلة هي التي يحكم فيها بلزوم قضية أخرى أو لا لزومها) الاوجه قول غيره هي التي حكم فيها بصدق قضية أو لا صدقها على تقدير أخرى والاولى موجبة (نحو لو كان فيهـما آلهة الا الله لفسدتا »ونحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والثانية سالبة نحو ليس ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود «وهي »أي المتصلة (قطعية) وتسمى لزوميـة وهي التي حكم فيها بصـدق قضية أو لا صدقها على تقدير صدق أخرى لعلاقة بينهما توجب ذلك كالعلية والتضايف نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود اذ المقدم علة للتالي وظنيـة وهي التي حكم فيها بمـا ذكر لعـلاقة ترجح ذلك نحو ان كان الغيم موجودا فالمطر يعقبه (واتفاقية) وهي التي حكم فيها بمـا ذكر لا لعلاقة بل لمجرد الصحبة والازدواج نحو ان كان الانسان ناطقا فالحمـار ناهق اذ لا علاقة بين ناطقية الانسان وناهقية الحمـار حتى يستلزم أو يرجح ترتب الثانية على الاولى بل توافق على الصدق هنا وقد بسطت الكلام على ذلك في شرح ايساغوجي «والمنفصلة هي التي حكمها »الاولى قول غيره فيها «بامتناع اجتماع قضيتين أو أكثر في الصدق) صوابه في الجملة اذ قوله في الصدق يختص بمـانعة الجمع كما يأتي (وهي) أي المنفصلة أقسام (ثلاثة مانعة الجمع) وهي التي حكم فيها بالتنافي بين طرفيها صدقا فقط (ومانعة الخلو) وهي التي حكم فيها بالتنافي بـين طرفيها كذبا فقط (وما نعتهما »أي الجمع والخلو وهي التي حكم فيها بالتنافي بين طرفيها صـدقا وكذبا (وهي) المنفصـلة (الحقيقية فمـانعة الجمع نحو هذا العدد اما مساو لذلك العدد أو أكثر منه فيمتنع اجتماعهما) أي المساواة والا كثرية «و» يمكن الخلو عنهما بان يكون أقل منهما ومانعة الخلو نحو اما ان يكون زيد في الماء واما ان لا يغرق فيمكن اجتماعهما بان يكون في البحر ولا يغرق ويمتنع خلو زيد عنهما بان » بان يكون في غير البحر ويغرق ومرادهم بالبحر ما يمكن الغرق فيه عادة من ماء كما عبر به أولا ومن غـيره من سائر المائعات لا البحر نفسه ولا يتوهم اجتماع الطرفين في الكذب بان يكون زيد في البراوحوض ويغرق (ومانعتهما نحو العدد زوج أو فرد فيمتنع اجتماع الزوج والفرد) في عدد (ويمتنع خلو العـدد عنهما) أي عن كل منهما (والجزء الاول من الحملية يسمى موضوعا »لانه وضع للحكم عليه بشيء (والثاني) منهما يسمى «محمولا» لحمله على شيء ولها جزء ثالث وهو النسبة الواقعة بينهما وقد يدل عليها بلفظ يسمى رابطة كما سـيأتي والمراد بالجزء الاول المحكوم عليه وان ذكر آخرا وبالثاني المحكوم به وان ذكر أولا نحو عندي درهم (والجزء الاول من الشرطية يسمى مقدما) لتقدمه لفظا أو حكما (والثاني) منهما (تاليا) لتلوه الاول أي تبعيته له كذلك وموضوع المطلوب في الحملية ومقدمه في الشرطية يسمى حدا أصغر ومحموله في الحملية

كالتعاريف نحو الانسان حيوان ناطق فان أل الداخلة على المعرفات للحقيقة مالم يمنع مانع كقول بعضهم الكلام عبارة عن اللفـظ المفيد لان عبارة بمعنى معبر به قال في الكلام للحضور أي هـذا اللفظ الحاضر ومعلوم ان أجزاء العلوم ثلاثة المسائل والمبادي والموضوعات (قوله وهي التي حكم فيها بالتنافي بين طرفيها صـدقا فقط) أي بانهما لا يجتمعان (قوله وهي التي حكم فيها بالتنافي بين طرفيها كذبا فقط) أي بانهما لا يرتفعان (قوله وهي التي حكم فيها بالتنافي بين طرفيها صدقا وكذبا) أي بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان (قوله ولها جزء ثالث) بل ورابع على ما حققه المتأخرون الا ان الحكم يستلزم النسبة التي بين بين واكتفى بلفظ واحد يدل عليهما كما حققه القطب (قوله والمراد بالجزء الاول الخ) وهذا لا يدخل الفاعل في المحكوم عليه والفعل في المحكوم به الجملة الفعلية أيضا نحو قام زيد (قوله لفظا) كما اذا كان المقدم عليه التالي نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقوله أو تقديرا كما في أنت ظالم ان فعلت وكما تسمي اذا كان المقدم معلوما للتالي نحو ان كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة (قوله كذلك) أي لفظا أو تقديرا كما علم ممـا قبله

وتاليه في الشرطية يسمى حدا أكبر والمقدمة التى فيها الاصغر تسمى الصغرى والتي فيها الاكبر تسمى الكبرى واقتران الصغرى بالكبرى فى الايجاب والسلب وفى الكلية والجزئية تسمي قرينة وضربا وهيئة التأليف الحاصلة من اجتماع الصغرى والكبرى يسمى شكلا (والصغرى هى التي فيها المحكوم عليه والكبرى هي التي فيها المحكوم به فيلتقي موضوع) الصغرى (ومحمول الكبرى فينتج ولابد في القضية) الحملية والشرطية (من رابطة عائدة الى الموضوع) أو المقدم (وليس هو)أي لفظ الرابطة (الفصل) أى ضمير الفصل (عند النحوى ويجوز حذفه لدلالة الحال)عليه أو لعدم الاحتياج اليه كقام زيد والرابطة لفظ دال على النسبة الواقعة بين طرفى القضية وهي تارة تكون اسما كلفظ هو وتسمى رابطة غير زمانية وتارة تكون فعلا ناسخا للابتدا ككان ووجد وتسمى رابطة زمانية ولابد في القضية من كيفية كما يأتي (فاذن متعلق القضايا) أى أجزاؤها (أربع الموضوع) فى الحملية (أو المقدم) فى الشرطية (والمحمول أو التالى) فيهما (والرابطة بينهما) أى الموضوع والمحمول فى الحملية وبين المقدم والتالى فى الشرطية على ما اقتضاه كلامه (والكيفية المخصوصة من الوجوب) بالضرورة أو الدوام (أو الامتناع) لذلك (أو الامكان الخاص) وهو سلب الضرورة عن الطرفين ومثل للاول بقوله (نحو كل حيوان فهو حساس بالضرورة) أو الدوام (وكلما طلعت الشمس فالنهار موجود بالضرورة) أو الدوام ومثال الثانى لاشىء من الحيوان بحجر بالضرورة أو بالدوام ومثال الثالث كل كاتب متحرك الاصابع بالامكان الخاص (وتختص الاشكال الاربعة بالحملية) كلام غيره يقتضي انه لايختص بالحملية بل تأتى فى الشرطية أيضا ويؤيده قوله (ولابد فى كل قياس من تصوره باحدها) أى بأحد الاشكال لكن هذا خاص عندهم بالاقتراني دون الاستثنائي

(فصل مواد البراهين) جمع برهان وهو قياس مؤلف من مقدمات يقينية لكنه ذكر في الفصل غير اليقينية أيضا فالمناسب قول غيره مواد الاقيسة (ثلاثة عشر)صوابه على ماذكره اثناعشر (صنفا وهي اما يقينية وهي)ستة أقسام (الاوليات) وهى مايحكم فيه العقل بمجرد تصور طرفيه كقولنا الواحد نصف الاثنين والكل أعظم من الجزء (والمشاهدات)وهي مالا يحكم فيه العقل بمجرد ذلك بل يحتاج الى المشاهدة بالحس فان كان الحس ظاهرا فيسمى حسيات كقولنا الشمس مشرقة والنار محرقة وان كان باطنا فوجدانيات كقولنا ان لنا جوعا وعطشا (والمتواترات) وهي مايحكم فيه العقل بواسطة السماع من جمع يؤمن تواطئهم على الكذب كقولنا محمد عليه الصلاة والسلام ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده (والمجربات) وهي مايحتاج العقل فى جزم الحكم فيه الى تكرار المشاهدة مرة بعد أخرى كقولنا السقمونيا تسهل الصفرا (والمقدمات النظرية القياسية) وتسمى قضايا قياساتها معها وهي مايحكم فيه العقل بواسطة لاتغيب عن الذهن عند تصور الطرفين كقولنا الاربعة زوج بسبب وسط حاضر في الذهن وهو الانقسام بمتساويين والوسط مايقترن بقولنا لانه كقولنا بعد الاربعة زوج لانها منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج فهذا الوسط زوج فى الذهن عند تصور الاربعة زوج (والوهميات)صوابه والحدسيات وهى مايحكم العقل فيه بحدس مفيد للعلم كقولنا نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف تشكلاته النورية بحسب قربه من الشمس وبعده عنها وفرق بينهما وبين المجربات بانها واقعة بغير اختيار بخلاف المجربات والحدس سرعة الانتقال من المبادىء الى المطالب وذكر الحدسيات من اليقينيات

اداة فى صورة الاسم ككاف الخطاب وهاء الغيبة وقوله وليس هذا الفصل عند النحوى أى لان أهل هذا الفن لايشترطون فيه مااشترطه النحاة فى ضمير الفصل من كون الخبر مما يلتبس بالنعت ونحو ذلك وعلى كون هذا الضمير هو الدال على النسبة يلزم أن تكون الحركات الاعرابية غير دالة عليها بل على الفاعلية والمفعولية وغيرها وتحقيق المقام يطلب من حواشينا على شرح التهذيب للخبيصى (قوله على مااقتضاه كلامه) أى من ان الرابطة تكون بين المقدم والتالى فى الشرطية وظاهر كلام غيره يخالفه وانها انما تكون فى الحملية «قوله والكيفية المخصوصة الخ» هو اشارة الى جهة القضايا وقد أجحف المصنف في بيانها (قوله ويؤيده قوله ولابد الخ) أى لان عموم قوله كل قياس شامل للشرطية (فصل قوله فالمناسب قول غيره مواد الاقيسة) أى الشامل للبرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة وسيأتى في كلام المصنف

 «قوله النظرية» القياس نعت سببي للمقدمات لانه باضافة النظرية الى القياس من اضافة الصفة الى فاعلها أى النظري قياسها

(قوله أوظنية الخ) هو أشارة الى ما فى الاقيسة فالمشهور أشارة للجدل والمقبولات والمسلمات والتشبيهات الى الخطابة والمخيلات الى الشعر والوهميات على ما الصواب التعبير به اشارة الى السفسطة (قوله والثاني) نحو كشف العورة مذموم هذا مثال للثالث لا للثانى وانما مثال الثاني ما مثل به للثالث فتدبر

(فصل قوله المناسب القياس) اى ليشمل البرهان والجدل وبقية الاقيسة (قوله لخطأ مادته الخ) عبارة غيره المغالطة قياس تفسد صورته أومادته أوهما جميعاً (قوله نحو هذا قرء الخ) هذا فى الحقيقة لم يتكرر فيه الاوسط لاختلاف معناه ففساده لذلك أيضا «قوله ونحوه) أى وليس في الاشتراك حقيقة لان لفظ الفرس لم يوضع للصورة «قوله وكل فرس صهال » كانه راعي لفظ كل فقال صهال بالتذكير والا فالظاهر صهالة لان الفرس مؤنث سماعي ولهذا قال هذه فرس باشارة المؤنث نحو الضاحك الخ وكما يقال جالس السفينة متحرك وكل متحرك ينتقل من مكانه فجالس السفينة ينتقل من مكانه وهو متحرك بالعرض والا لما صدق ان كل متحرك ينتقل من مكانه «قوله وكجعل النتيجة الخ» عبارة دقائق الافكار للابهري وفساد المادة أيضا من وجهين أحدهما ان تكون المقدمة نفس المطلوب بسبب تبديل ألفاظ مرادفة كقولنا كل انسان بشر وكل بشر متفكر فكل انسان متفكر ويسمى ذلك مصادرة على المطلوب لا يقال انك حكمت بان قولنا زيد انسان وكل انسان زيد والمذكور ههنا من هذا القبيل أيضا فلا يكون منتجا لانا نقول نحن نذهب فى هذا الموضع الى ان التركيب غير منتج بل يحكم فيه انه غلط من حيث انه جعل موجب الاستعلام المطلوب المجهول فان من جهل حمل المتفكر على الانسان فقد جهل حمله على البشر فايراد قولنا كل بشر ليعلم بسببه ان كل انسان متفكر غلط انتهي المقصود منه وبه يعلم ما فى قول الشارح مع ان فيه مصادرة على المطلوب الموهم ان ذلك يوجب آخر للخطأ فتدبر

هو ماعليه الجمهور وبعضهم عدها من الظنيات (أوظنية وهي)ستة أيضا (المشهورات)وهو ما اعترف بها الجمهور اما لمصلحة عامة أولسبب رقة أو رحمة وأنفة فالاول نحو العدل حسن والظلم قبيح والثانى نحو كشف العورة مذموم والثالث نحو مواسات الفقراء محمودة والحمية الانفة وهي الاستنكاف والتكبر قال الله تعالى لن يستنكف المسيح أي لن يتكبر فالعطف للتفسير (والمقبولات) وهي مقدمات مقبولة من شخص معتقد فيه كما هو معروف والغرض منها ترغيب الناس فيما ينفعهم من أمور معاشهم ومعادهم كما يفعله الخطباء والوعاظ (والمسلمات)وهى مقدمات مسلمة عند الناس أوعند الخصمين كتسليم الفقهاء كون الاجماع حجة (والمشبهات)أى المظنونات وهي مقدمات يحكم بها العقل حكما راجحا مع تجويز نقيضه كقولنا فلان يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل سارق (والمخيلات) وهى مقدمات تنبسط منها النفس أوتنقبض كما اذا قيل الخمر ياقوتة سيالة تبسط النفس وترغب في شربها واذا قيل العسل مرة مقيئة انقبضت النفس ونفرت عنه والغرض منها انفعال النفس بالترغيب والترهيب والمرة بكسر الميم ما في المرارة وهى هيئة لازقة بالكبد لكل ذى روح غير النعام والابل قاله في القاموس (والمشهورات في الظاهر)هذا في الحقيقة قسم من المشهورات السابقة فلا يعد صنفا برأسه كما فعله وبقي من مواد الاقيسة الوهميات التي بها يكمل المواد ثلاثة عشر صنفا على ماذكره وهى مقدمات كاذبة يحكم بها الوهم فى أمور غير محسوسة وهى لا تفيد يقينا ولا ظنا بل مجرد الشك والشبهة الكاذبة كقولنا في صورة فرس منقوشة على جدار أوغيره هذه فرس وكل فرس صهال ينتج هذه الصورة صهالة والغرض منها المغالطة وقد بسطت الكلام على ذلك في شرح الطوالع وغيره

(فصل) فى الخطأ (فى البرهان)المناسب فى القياس كما مر نظيره (يكون) لخطأ (مادته) تارة (و) لخطأ (صورته)أخرى (فالاول)وهو الخطأ فى المادة « اما » ان يكون (من جهة اللفظ لالتباس الكاذبة بالصادقة من الاشتراك) اللفظى نحو هذا قرء أى حيض وكل قرء أى طهر لا يحرم الوطء فيه ينتج هذا لا يحرم الوطء فيه وهو كذب (ونحوه) أى نحو الاشتراك اللفظي كقولنا فى صورة فرس منقوشة على جدار هذه فرس وكل فرس صهال ينتج هذه الصورة صهالة وهو كذب (أوالمعنى) أى أو من جهة المعنى (كجعل العرضي) أى الخارجي كالذاتى نحو الضاحك حيوان وكل حيوان صورة نفسانية ينتج الضاحك صورة نفسانية وهو كذب وجعل الذهني كالخارجي نحو الحدوث حادث وكل حادث فله حدوث ينتج فالحدوث له حدوث وهو كذب (و) كجعل (النتيجة احدى المقدمتين) نحو كل انسان بشر وكل بشر ضحاك ينتج كل انسان ضحاك اذ النتيجة عين المقدمة الثانية لمرادفة الانسان

(قوله ان تكون سببا لخروجه) الداعي لكثرة هذا التقدير ويكفي في بيان متعلق الجار والمجرور تقدير يكون فقط واما تقدير ان فيما تقدم

الانسان للبشر مع ان فيه مصادرة على المطلوب «والثاني» وهو الخطأ في الصورة ان تكون سببا (لخروجه) أي القياس (عن الاشكال) الاربعة كان لا يكون الموضوع داخلا في المحمول كقولنا كل حيوان انسان وكل انسان ناطق ينتج كل حيوان ناطق وهو كذب (أو بانتفاء) الانسب بكلامه أو لانتفاء (شرط الانتاج) كان تكون كبرى الشكل الاول جزئية أو صغراه سالبة فيخرج الاشكال عن القياس أيضا ولا يخفى ان هذا المعنى يغني عما قبله وقد بسطت الكلام على ذلك في شرح الطوالع وغيره

(فصل وهل) الواو للاستئناف (المنطق علم أولا) فيه (خلاف) بين العلماء (حكاه) الامام «في المطالب» فالقائل بانه علم وهو المشهور قاسه على ما يسمى علما بجامع ان كلا منهما تصورات وتصديقات والقائل بانه ليس بعلم نظر الى تعريفه بانه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر (وهو) أي الخلاف (لفظي) أي راجع الى اللفظ والتسمية اذ تعريفه بما ذكر لا ينافي كونه علما كما ان تعريف علم النحو بانه آلة قانونية تعصم مراعاتها اللسان عن الخطأ في الكلام لا ينافي كونه علما ومثل ذلك ذكره بقوله «وكان» أبو نصر «الفارابي يسميه رئيس العلوم وأنكره» أبو علي «ابن سينا وقال هو خادمها وهو» أي خلافهما في ذلك «لفظي أيضا» فهو رئيسها باعتبار نفاذ حكمه فيها وخادمها باعتبار ان نفعه فيها بطريق الآلية والخدمة لها «وهل يمنع من الاشتغال به» فيه ثلاثة مذاهب «أحدها ما ذكره بقوله «قال ابن الصلاح والنووي يحرم الاشتغال به» لاثارته الشكوك كالاشتغال بالفلسفة والشعبذة والتنجيم والسحر والثاني يجوز وهو ما أراده بقوله «وقال الغزالي من لا يعرفه لا يوثق بعلومه» وسماه معيار العلوم والثالث ما ذكره بقوله والمختار جوازه لمن وثق من نفسه بصحة ذهنه ومارس الكتاب والسنة وهذا مأخوذ من قول الشيخ تقي الدين السبكي لما سئل عنه ينبغي ان يقدم على الاشتغال به الاشتغال بالكتاب والسنة والفقه فاذا رسخ في الذهن تعظيم الشريعة ولقي شيخا حسن العقيدة فهو من أحسن العلوم وأنفعها في كل بحث وهذا القول جمع بين القولين الاولين (وغايته) أي المنطق (عصمة الانسان) أي حفظه «عن ان يضل فكره» في العلوم (ونسبته الى المعاني كنسبة النحو الى الالفاظ) في كون كل منهما آلة يحصل بها المقصود واليه اشار بقوله (وهو) كالنحو (آلة لغيره من العلوم) لكونه معينا على تحريرها (ولا يحتاج الى آلة أخرى لندرة الخطأ فيه) فكان الخطأ فيه معدوم ولا يخفى ما في تعليله بهذا والاوجه ان يقال لحصول الغرض به والا لاحتاج الى آلة أخرى فيلزم الدور أو التسلسل (ويبحث فيه) اي في المنطق (عن الاقيسة النظرية وهي خمسة برهاني) وهو قياس مؤلف من مقدمات يقينية (واقناعي) ويسمى خطابة وهو قياس مؤلف من مقدمات مقبولة من شخص معتقد فيه أو مظنونة (وجدلي) وهو قياس مؤلف من مقدمات مشهورة أو مسلمة عند الناس أو عند الخصمين (وسوفسطائي) ويسمى مغالطة وهو قياس مؤلف من مقدمات كاذبة شبيهة بالحق أو بالمشهور أو من مقدمات وهمية كاذبة وله أنواع بينتها في شرح ايساغوجي (وشعري) وهو قياس مؤلف من مقدمات مخيلة تنبسط منها النفس أو تنقبض وأمثلة هذه الاقيسة تقدمت في موادها

(فصل المعلوم) أي الحاصل في الذهن (ينقسم الى موجود) وهو المتحقق في الخارج «ومعدوم» وهو ما لا يتحقق فيه «ولا واسطة بينهما على الاصح خلافا للقاضي» أبي بكر «وامام الحرمين» منا وأبي هاشم

في قوله اما ان يكون من جهة اللفظ فلاجل اما (قوله كان لا يكون الموضوع داخلا في المحمول) بان يكون الموضوع أعم من المحمول «قوله الانسب بكلامه» أو لانتفا أي باللام كقوله او لالخروجه (قوله ولا يخفى ان هذا يغني الخ) ان كان مراده الاعتراض على المصنف فيدفع بان اغناء الاخير عن الاول الاعتراض عليه (فصل قوله الواو للاستئناف) الاظهر انها زائدة لان واو الاستئناف الداخلة على مضارع مرفوع حقه النصب أو الجزم نحو لا تأكل السمك وتشرب اللبن كما بيناه في حواشي الالفية (قوله ولا يخفى ما في تعليله) لان ندرة الخطأ لا يقتضي عدم الاحتياج الى آلة «قوله لحصول الغرض به) أي كما هو يعصم عن الخطأ في غيره يعصم عن الخطأ في نفسه واعلم ان تحقيق القول ان المنطق بمعنى القواعد الكلية لا يفتقر الى آلة وبمعنى القواعد الجزئية يفتقر الى آلة وهي القواعد الكلية وأن القواعد الكلية مما لا تقبل خطأ أصلا اما التصورات فلانها مما لا تقبل الخطأ على ما مر واما التصديقات فلان المدار على البرهان ومقدماته يقينية

(فصل قوله خلافا للقاضي وامام الحرمين) كذا في جمع الجوامع لكن قال المصنف في شرحه ان اطلاق النقل عنهما ليس بجيد لان

الآمدى حكى عن القاضى الوجهين وقال الامام فى المدارك ونحن نقطع بنفيها (قوله وسموها بالحال) ظاهره انحصار الواسطة فى الحال وعليه جرى فى المواقف وقال المحقق الطوسى فى تلخيص المحصل وينبغي ان يعلم ان القائلين بان المعدوم شيء يفرقون بين الموجود والثابت وبين المعدوم والمنفى ويقولون كل موجود ثابت ولا ينعكس ويثبتون واسطة بين الموجود والمعدوم ولا يجوزون بين الثابت والمنفى واسطة ولا يقولون للممتنع معدوم بل يقولون انه منفى انتهي وقال في موضع آخر انهم يقولون ان الوجود أخص من الثبوت والموجود كل ذات له صفة الوجود والصفة لا يكون لها ذات لا جرم لا يكون موجودة ولا معدومة ومن هنا ذهبوا الى القول بالواسطة وعندهم الممتنع ليس بموجود ولا معدوم انتهى وهذا صريح في ان الممتنع مادة افتراق مطلق الواسطة عن الحال عندهم وقد ذكرنا في حواشي ام البراهين ماينبغي الرجوع اليه (قوله وهو الاصح عند المتاخرين المتكلمين الخ) استدلال الاشعرى قدس سره على عدم زيادته على الماهية بانه لو كان زائدا عليها عارضا لها كانت الماهية من حيث هي غير موجودة أى كانت في مرتبة معروضيتها للوجود خالية عن الوجود فكانت معدومة أى كانت فى المرتبة المذكورة موصوفة بالعدم لاستحالة ارتفاع النقيضين فيلزم حينئذ اتصاف المعدوم بالوجود (٦٠) وانه تناقض وأجاب السيد بان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة بمعني انها ليست عين الوجود والعدم وانه ليس شيأ منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زائدا عليها فاذا اعتبر معها الوجود وكانت موجودة فاذا اعتبر معها العدم كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شيء منهما لم يكن ان يعتبر معها بانها موجودة أو معدومة ولا نعني به ان الماهية منعكسة عنهما معا حتى يلزم الواسطة وقال ابن كمال باشا انه لا يجدى نفعا فى دفع ماقاله الاشعرى وانما الذى ينفع فى دفعه ان الممكن وهو مالا يقتضى ذاته ان يكون موجودا ولا ان يكون معدوما لما كان صالحا لان يتوارد عليه الوجود والعدم على سبيل البدل كان فى حد نفسه عاريا عنهما الا بمعنى ان واحدا منهما ليس عينه ولا جزؤه اذ لا يكفى هذا المعنى فى تصحيح تلك الصلاحية كيف ولو كان واحد من الوجود والعدم لازما لذاته من حيث هى هى لما كان قابلا للآخر صالحا لان لا يحصل له مع تحقق المعنى المذكور وحينئذ بل بمعنى ان الماهية الممكنة فى حد ذاتها وهى مرتبة معروضيتها للوجود والعدم خالية عنهما غير موصوفة بواحد منهما ولا استحالة فى خلو مرتبة عقلية عن النقيضين بمعنى انه ليس شيء منهما في تلك المرتبة انما الاستحالة فى خلو زمان خارجا عنهما (قوله أى لا في الثبوت الخارجى) هذا مبني على تفسير الثبوت الانية بالثبوت الذهنى ولا وجه لتخصيص الانية بذلك بل الانية التحقق ذهنا وخارجا والواجب مشارك لنا في الموجودات ذهنا وخارجا وليس الوجود الخارجى معنى الواجب ليصح تفسير قول المصنف لا في معناه بل لأن الضمير فى معناه عائد على الواجب فكان الواجب ان يقول الشارح بعد قول المصنف لا في معناه أى حقيقة لان حقيقته مخالفة لسائر الحقائق لان من صفاته السلبية مخالفته للحوادث ليس كمثله شيء (قوله لان حقيقته الخ) تقدم ما في اطلاق لفظ الحقيقة عليه تعالى (قوله لذاته) خرج به مايقبل القسمة من الكيف بواسطة انقسام محله

من المعتزلة حيث اثبتوها أى الواسطة وسموها بالحال وقالوا المعلوم ان لم يتحقق في الخارج فهو المعدوم وان تحقق فيه بنفسه فهو الموجود أو باعتبار غيره كالاجناس والفصول فهو الحال وبه عرف تعريفهم له وعرفوه أيضا بعبارة أخرى فقالوا هو صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة بموجود (والموجود اما واجب لذاته وهو مايلزم المحال من فرض عدمه) لان ذاته اقتضت وجوده ومقتضى الذات لازم لها لا يعقل انفكاكه عنها (والاصح ان وجوده) أى الواجب (عين ماهيته) لا زائد عليها (و) قيل (زائد عليها في الممكن) وهذا قول الحكماء (وقيل زائد عليها) في الواجب والممكن وهو قول جمهور المتكلمين (وقيل عينها) فيهما وهو قول الشيخ أبي الحسن الاشعرى وهو الاصح عند متأخرى المتكلمين وعليه جريت في اللب تبعا لاصله وغيره فما صححه المصنف مرجوح (وقال) الشيخ أبو الحسن (الاشعرى وهو) أى الواجب (مشارك لباقى الموجودات فى الانية) بكسر الهمزة أى في الثبوت الذهنى (لا في معناه) أى كما في الثبوت الخارجي لان حقيقته تعالى مخالفة لسائر الحقائق (واما ممكن لذاته وهو مالا تقتضي ذاته وجوبا ولا عدما بل هما بالنسبة اليها على السواء وهو) أى الممكن (قسمان جوهر وعرض) وسيأتى بيانهما (ولا واسطة بينهما) بجعله الجوهر خاصا بالبسيط والمؤلف (وأثبت) أبو الوفا (ابن عقيل) الحنبلي (بينهما واسطة) وهي الجسم المؤلف بجعله الجوهر خاصا بالبسيط وعلى

ذلك

(قوله منفصل) هو مالم يكن بين أجزائه حد مشترك يكون بداءة لبعضها ونهاية لآخر والمتصل بخلافه (قوله والجسم التعليمي) أي المبحوث عنه من العلوم التعليمية وهو الطويل العريض العميق وتمام الكلام عليه في حواشي المختصر في بحث وصف المسند اليه وحواشي التهذيب في بيان النسبة بين النوع الحقيقي والاضافي (قوله

مالايقبل القسمة) خرج الكم وخرج بقوله واللاقسمة النقطة والواحدة وقوله لذاته احترازا لما ينقسم من الكيف بواسطة انقسام محله كما مر آنفا وقوله ولايتوقف الخ خرج به الاعراض النسبية من الاضافة ومن بعدها (قوله بالقياس الى نسبة أخرى) أي معقولة بالقياس الى الاولى كما دل عليه كلامه بعد قال السيد في حواشي التجريد الاضافة نسبة معقولة بالقياس الى الاولى فلا يلزم أن يكون نسبة الاب الى الابن بالابوة ونسبة الابن اليه بكونه ولد زوجته اضافة واعلم انه اختلف هل الاضافة من الموجودات الخارجية أو من الامور الاعتبارية وكذا كل مقولة أخذت النسبة في مفهومها والفرق بين الاضافة وغيرها ان المعتبر في غير الاضافة نسبة أحد الطرفين الى الآخر ككون زيد في الدار فان مجرد نسبة

ذلك فالخلف لفظي (فالجوهر لغة الاصل لانه أصل المركبات ومن ثم) أي من هنا وهو انه أصل المركبات أي من أجل ذلك (امتنع اطلاقه) أي الجوهر (على الباري) تعالى (لانه ليس باصل لغيره) حتى يكون جزأ له (واصطلاحا ماقام بنفسه وقال مشايخنا ماقبل لونا واحدا وكونا واحدا) أي بخلاف الجسم (والعرض ما استحال بقاؤه) لانه على قول المتكلمين لايبقى زمانين بل ينقضي ويتجدد مثله بارادته تعالى في الزمن الثاني وهكذا على التوالي حتى يتوهم من حيث المشاهدة انه مستمر باق وقال الحكماء انه يبقى الا الحركة والزمان والاصوات (واسمه يغني عن تفسيره) لظهوره فلايحتاج الى أفراده بتفسير (واقسامه عند الحكماء تسعة) بحكم الاستقراء الناقص الذي لايفيد اليقين اذ عدم الوجدان لايدل على عدم الموجود وتسمى بالمقولات التسع وهي (كم) وهو مايقبل القسمة لذاته وهو قسمان منفصل كالاعداد ومتصل كالمقادير وهي الزمان والخط والسطح والجسم التعليمي (وكيف) وهو مالايقبل القسمة والاقسمة لذاته ولايتوقف تصوره على تصور غيره كالالوان (واضافة) وهي النسبة العارضة للجسم بالقياس الى نسبة أخرى كالابوة العارضة للاب والبنوة العارضة للابن فان كلا منهما نسبة تعقل بالقياس الى الاخرى (وأين) وهو حصول الشيء في المكان وهو اماحقيقي ككون زيد في مكانه الذي يختص به أو غير حقيقي ككونه في مكان لايختص به ككونه في بيت أومدرسة أو بلد (ومتى) وهو حصول الشيء في الزمان أو طرفه وهو الآن فيدخل الحروف الآتية وهو أيضا اماحقيقي وهو حصول الشيء في الزمان الذي ينطبق عليه ككون الكسوف في وقت كذا أو غير حقيقي وهو حصول الشيء في الزمان الذي لاينطبق عليه ككون الكسوف في يوم كذا أو شهر كذا ويفرق بين الحقيقي من الزمان والمكان بان الزمان الواحد يشترك فيه كثيرون بخلاف المكان الحقيقي (وملك) ويسمى جدة وهو هيئة حاصلة للشيء بسبب مايحيط به أو ببعضه و ينتقل بانتقاله كالهيئة الحاصلة بالتعمم والتقمص والتسلح والمحيط المنتقل قد يكون طبيعيا كجلد الحيوان أو غير طبيعي ويحيط بالكل كالثوب أو بالبعض كالخاتم (ووضع) وهو هيئة حاصلة للشيء بسبب نسبتين كنسبة بعض أجزائه الى بعض بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها ونسبة أجزائه الى الامور الخارجة عنه بان تختلف بها الاجزاء في الموازاة والانحراف والقرب والبعد بالقياس الى جهات العالم كالقيام والاستلقاء والقعود والانبطاح اذ القيام مثلا يعتبر فيه نسبة أجزاء الجسم بعضها الى بعض ونسبة تلك الاجزاء الى أمور خارجة عنها مثل كون رأسه من فوق ورجليه من أسفل ولاتكفي النسبة الاولى في الوضع والالزم ان يكون الانتكاس قياما (وان يفعل) وهو كون الشيء مؤثرا في غيره كالقاطع مادام قاطعا فهو غير مبدأ الفعل لبقائه بعده (وان ينفعل) وهو كون الشيء مؤثرا عن غيره كالمنقطع مادام منقطعا فهو غير أثر الفعل لبقائه بعده فان يفعل أو ينفعل انما يقال على التأثير والتأثر مادامنا فاذا انقضيا يقال لهما الفعل والانفعال (وجمعها) أي المقولات التسع مع مقولة الجوهر (بعضهم في

الانسان الى الدار بجهة الكينونة هي الكون لا نسبة كل واحد من الطرفين كالابوة والبنوة فان الاضافة في الطرفين كليهما نسبة وتسمى نسبة متكررة واستدل من قال بوجود الاضافة في الخارج بان فوقية السما غير مفهوم السما فتكون موجودة في الخارج وأجيب بانه لايلزم من مغايرة الفوقية لمفهوم السما ولامن مغايرتها للعدم الصرف ان تكون موجودة في الخارج بل يكفي في المغايرة الوجود الذهني

قوله قمر غزير الحسـن ألطف مصره * قدقام يكشف غمي لمـا انثني) أي انعطف حيث أشار الى الجوهر بقوله قمر والى الكم بقوله غزير بغين معجمة فزاي أي كثير والى الكيف بقوله الحسن والى الاضافة بقوله ألطف والى الاين بقوله مصره والى الوضع بقوله قام والى ان يفعل بقوله يكشف والى الملك بقوله غمي والى المتى بقوله لمـا أي حين والى ان ينفعل بقوله انثنى (ويسمى) أي المقولات التسع (مع) مقولة (الجوهر المقولات العشر وقال أكثر المتكلمين الاعراض أحد وعشرون نوعا عشرة منها تختص بالاحياء وهي الحياة) وهي قوة تقتضي الحس والحركة أي تكون مبدأ لقوتهما (والقدرة) وهي صـفة وجودية تؤثر في الشيء على وفق الارادة فخرج مالا يؤثر كالعلم أو يؤثر لكن لا على وفق الارادة كالطبيعة فانها مبدأ للحركة والسكون والطبيعتين(والشهوة)وهي توقان النفس الى أمر مستلذ (والنفرة) وهي بعد النفس عن أمر مكروه(والارادة) وهي صفة بها يرجيح الفاعل أحـد مقدوريه من الفعل والترك (والكراهة) وهي نفرة تعقب اعتقاد الضر في المكروه (والاعتقاد) وهو الحكم الجازم القابل للتغير وهو صحيح ان طابق الواقع والا ففاسد(والظن) وهو ترجيح أحد طرفي النسبة على الآخر (والنظر) وهو الفكر المؤدى الى علم أو اعتقاد أو ظن (والالم) وهو ادراك المنافر للطبع من حيث هو منافر ويقابله اللذة وهي ادراك الملائم للطبع من حيث هو ملائم وفي اقتصاره على ذكر العشرة من الاعراض المختصـة بالاحياء قصور اذ بقي منها كثير كالصحة والمرض والفرح والحزن والخجل والوجل والغضب والخوف والرجا والرضا وبذلك علم ان في عده الاعراض أحـد وعشرين قصورا أيضا (وأحدعشر تكون للاحياء وغيرهم وهي الكون) وهو حصول الجوهر في الحيز (وهو أربعة أشياء الحركة والسكون والاجتماع والافتراق) لان حصول الجوهر في الحيز ان اعتبر بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينهما ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع وان لم يعتبر بالنسبة الى آخر فان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون أو في حيز آخر فهو الحركة (والتأليف)وهو ضم شيء الى شيء لالفة بينهما (والاعتماد) ويسـمي عنـد الحكماء ميلا طبيعيا

(قوله قمر الخ) قمر مبتدا موصوف بغزارة الحسن خـبره ألطف مصره ويجوز ان يكون خبر المبتـدأ محـذوف أي هو قمر والغزير الكثير من غزر الشيء يغزر والحسن ضـد القبح وفي التحقيق عبارة عن كمال التناسب والتوافق والطف صفة تفضيل من اللطافة مضافة الى مصر بتقدير مضاف أي أهـل مصر وتتابع الاضافات لاتخل بالفصاحـة مطلقا لوقوعه في التنزيل والمقصود بافعل التفضيل هنا الزيادة المطلقة لا الزيادة على من أضيف اليه لانه يشترط فيه ان يكون من جملة مايضاف اليه واضافة مصر الى الضمير العائد الى الموصوف يقتضى ان يكون خارجا عنه ولا يكون من جملته (قوله أحد وعشرون نوعا) هي راجعة للتسعة كما لا يخفى (قوله وهي صفة تقتضى الحس والحركة) هذا تفسير للحياة في حق الحادث والمراد بالحس الادراك بالحواس قال في المطول في بحث المجاز وتفتقر الى البدن والروح انتهى والحق ان الروح ليس بشرط للحياة بل للقادر المختار ان يوجد الحياة في أي جسم كما وقع للجزع الذي حن للنبي صلى الله عليه وسلم ويجوز ان يقال ان الله أوجد فيه الروح أيضا ثم اتصف بالحياة وقوله أي يكون مبدأ لقوتهما بيان لمعنى اقتضائهما له وقوله لقوتهما أي لقوة هي مما فالاضافـة بيانية (قوله وهي صـفة بها يرجيح الفاعل الخ) هذا التعريف لا يفيد حقيقتها وقال الشيخ ارادة الشيء كراهة ضده (قوله من حيث هو منافر) انمـا قيد بالحيثية هنا وفيما بعـده لان الشيء قد يكون منافرا من وجه دون وجه فاللذة تختص بوجه والالم تختص بوجه آخر (قوله كالصحة والمرض الخ) الصحة كيفية تصدر لاجلها الافعال عن موضوعها سليمة عن الآفة على المجري الطبيعي والمرض هيئة تضادها أو هو عـدم ملكة لهـا والفرح كيفية نفسانية تتبعها حركة الروح الى داخل البدن وخارجـه لانه مركب من فزع وفرح حيث تنقبض الروح أولا الى الباطن ثم يخطر بالبال انه ليس فيه كثير مضرة فتنبسط ثانيا والوجل قريب من الفرح وهو الروح الى داخـله خوفا من مؤذ واقع والغضب حركة الروح الى خارج طلبا للانتقام والخوف قريب من الفزع (قوله لان حصول الجوهر الخ)منه يعلم تعاريفها بادنى التفات (قوله لالفة بينهما)هذا بناء على اعتبار هذا القيد في مفهومه وانه كالترتيب أخص من التركيب والمختار ان الثلاثة بمعنى (قوله والاعتماد) منعه مكابرة للحس فان من حمل حجرا ثقيلا أحس منه اعتمادا وميلا الى جهة أسـفل ومن وضع يده على زق مفتوح تحت ما أحس بميله الي جهة العلو وليس في مغايرته للحركة والطبيعـة اشتباه لكونه محسوسا يوجد حيث لاحركة كما في الحجر المستكن في الجو

والزق المفتوح المستكن تحت الماء وينعدم مع بقاء الطبيعة كما في الجسم الساكن في حيزه الطبيعي (قوله والقبض) الفرق بينه وبين العفوصة ان العفص يقبض ظاهرا للسكان وباطنه والقبض يقبض ظاهره فقط وكان الفرق بينهما بالشدة والضعف (قوله خلافا لقوم) في مقاصد المقاصد للدلجي وشرحه له ولايقوم بنفسه ضرورة وزعم من لايبالي كابن الهذيل جواز ارادة عرضه حادثة لافي محل وجعل البارى تعالى مريدا بها (قوله خلافا للفلاسفة) هذا الخلاف مبنى على الخلاف « ٦٣ » في معنى القيام اهو التبعية في التحيز

طبيعيا وهو مايوجب للجسم المدافعة لما تمنعه الحركة الى جهة (والثقل والخفة) فانهما قوتان طبيعيتان للجسم يحس من محلهما بواسطتهما مدافعة هابطة الى المركز بالنسبة الى الثقل أو مدافعة صاعدة من المركز بالنسبة الى الخفة وقد بسطت الكلام على ذلك فى شرح الطوالع (والحرارة) وهي كيفية تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات وغيرها وتقتضى الخفة (والبرودة) وهى كيفية تجمع المتماثلات وغيرها وتقتضى الثقل (واليبوسة) وهى كيفية تقتضى صعوبة التصاق الشيء بغيره وانفصاله عنه (والرطوبة) وهى كيفية تقتضى سهولة التصاق الشيء بغيره وانفصاله عنه (واللون) وهي كيفية يتوقف ابصارها على ابصار غيرها وهو الضوء والضوء عكسه فهو كيفية لايتوقف ابصارها على ابصار غيرها (والصوت) وهو كيفية قائمة بالهواء يحملها الى الصماخ (والرائحة) وهى كيفية تدرك بالقوة الشامة ولا اسم لها الا من أوجه ثلاثة لانه اما باعتبار الملائمة والمنافرة فيقال الملائم طيب والمنافر منتن أو بحسب مايقارنها من طعم أو لون كما يقال رائحة حلوة ورائحة حامضة أو بالاضافة الى محلها كرائحة الورد والتفاح وانواع الروائح غير مضبوطة ومراتبها في الشدة والضعف غير منحصرة كمراتب الطعوم وغيرها (والطعم) وهو كيفية مدركة بالقوة الذائقة وأصوله تسعة المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة وهو طعم لاحلاوة فيه ولاحموضة ولامرارة وهذه الطعوم البسيطة ويتركب منها طعوم لانهاية لها كما مرت الاشارة اليه (وزاد بعضهم) على الاحد عشر (البقا والموت) فيكونان للاحياء وغيرهم والاوجه انهما للاحياء فقط اذ البقا استمرار الوجود أى للحى والموت عدم الحياة عما اتصف بها وقيل غير ذلك كما ذكرناه في تعليقه على البيضاوى (والاكثرون على انها) أى الاعراض (مستحيلة البقا) هذا علم مما مر وانما اعاده ليبنى عليه قوله (خلافا للرازي) والمعتزلة وجمهور الحكماء في قولهم انها غير مستحيلة البقا بل هى باقية كالجوهر سوى الازمنة والحركات والاصوات كما مر (و) الاكثرون على (انه) أى العرض (لايقوم بنفسه) لانه صفة موجودة قائمة بمتحيز فلايقوم بنفسه خلافا لقوم في قولهم انه قائم بنفسه كالجوهر ولايخفى مافيه (و) انه «لا» يقوم «بمثله» أى بعرض آخر اذ لوقام به لدار أو تسلسل «خلافا للفلاسفة» في قولهم انه يقوم بمثله الا انه بالآخرة تنتهى سلسلة الاعراض الى جوهر كالسرعة والبطء للحركة فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة ورد بان السرعة والبطء عارضان للجسم وليسا بعرضين زائدين على الحركة لانها أمر ممتد يتخلله سكنات أقل أو أكثر باعتبارها تسمي الحركة سريعة أو بطيئة (و) على (ان العالم) الآتى بيانه «تفنى جواهره واعراضه» لقوله تعالى كل من عليها فان أى الا الروح وعجب الذنب فانهما لايفنيان على الاصح كما بينته في شرح اللب « خلافا للجاحظ وابن

أو الاختصاص الباعث ذهب المتكلمون الى ان معناه هو ان تحيز العرض تابع لتحيز محله فيمتنع قيامه بعرض آخر لان مايقوم به الشيء يجب ان يكون متحيزا بذاته ليصح كونه تابعاً له في تحيزه ولا يتحيز بذاته الا الجوهر وذهب الفلاسفة الى ان معناه اختصاص شيء بشيء بحيث يصير نعتا له وهو منعوتا به ويسمى محلا والباعث حالا كاختصاص السواد بجسم لا الجسم بالمكان فلا يمتنع قيامه به اذ القيام بهذا المعنى لايختص بالمتحيز كما في صفات الله عند المتكلمين وصفات المجردات عند الحكماء لفقد التحيز فيهما (قوله فانهما لا يفنيان) على الاصح) اختلف العلماء في فناء الروح عند النفخة الاولى من النفختين وهي النفخة في القرآن المسمي بالصور فلايبقى عندها حى

والثانية نفخة البعث اما بعد الموت وقبل النفخة فلا خلاف بين المسلمين في بقائها منعمة أو معذبة واختلفوا في عجب الذنب وهو عظم كالخردلة في العصعص وهو آخر سلسلة الظهر وهي من الانسان بمنزلة فقر الدابة وظاهر الآثار اختصاصه بالانسان والمشهور انه لايفنى لما رواه مسلم كل ابن آدم يأكله التراب الا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب وعلل ابن عقيل الحنبلى بقاءه بجواز كون البارى جعله علامة للملائكة ان كل انسان يجيء بجواهره التى كانت باعيانها في الدنيا ولولاه لجوزت الملائكة اعادة الارواح الى أبدان غيرها انتهى ولايخفى مافيه ولينظر مامعنى كون الانسان مخلوق من عجب الذنب وذهب انه يفنى وتأول الحديث بان معناه ان

الله يفني الانسان بالتراب وعجب الذنب بلا تراب كما يميت ملك الموت بلا ملك موت (قوله لان الاعراض لاتقوم بنفسها الخ) فهذا لا يثبت مدعاهما كما هو ظاهر اذلا مدخلية للقيام بالنفس وعدمه في الفناء والبقاء وفناء الجواهر محسوس فالنزاع فيه مكابرة للعيان (قوله بعدم محالها) أي لانهم كما تقدم يقولون ببقائها لكن يرد عليهم تغير الاعراض مع بقاء المحل والظاهر انهم لايقولون بقيام العرض بعرض غيره فيلزم من تغير الاول عدمه كما لايخفى مثلا اذا تغيرت حمرة الخجل بصفرة الوجل فلاشك في انعدام الحمرة مع بقاء محلها (قوله وهو الله تعالى) أي لانه الفاعل الحقيقي وان كان في المعدوم في الظاهر انسان أو حيوان أو تراب (قوله يفني بحدوث ضدها) وهو الملقة هذا مع كونه غير ظاهر لان جرم النقطة لم ينعدم بل يغير والصفة لاتطرد بالجواهر التي تنعدم ولايحصل مكانها جوهر آخر كالاجرام المحروقة بالنار « ٦٤ » ونحوها (قوله لاحاجة لهذا) أي لقوله أو عند ضده وقوله لشمول ماقبله وهو قوله لا يخلو عن شيء من الاعراض لا بالضد من جملة الاعراض (قوله ففي اطلاق الضد الخ) تفريع على تفسير الضمير في قوله وهو ضده بممكن من العدم (قوله اذ شرطه) أي الضد (قوله ان يكون وجوديا) أي وما أطلق عليه الضد هنا ليس وجوديا بل معدوم ممكن العدم وكان وجه التجوز ان عدمه لما كان ممكنا كان كأنه وجودي (قوله وهي من فروع الخ) قال في سلاسل الذهب الخلاف في ان المعدوم ليس بشيء مفرع على الخلاف في ان وجود الماهية غيرها أو عينها والاول قول الحكماء والثاني قول الاشعري وهذا في غير الباري تعالى وأما وجود الباري تعالى فنفس ماهيته بلا خلاف كذا نقل الرازي في الاربعين في مسئلة المعدوم ثم قال في مسئلة الوجود ذهب الاشعري والبصري الى ان وجود كل موجود ماهيته واطلاق لفظ الوجود على واجب الوجود وعلى ممكنه ليس بحسب مفهوم واحد وذهب ابن سينا الى انه بحسب مفهوم واحد مشترك بينهما وامتاز وجود الواجب بعدم عروضه لماهيته وذهبت طائفة الى اطلاقه عليهما بحسب مفهوم واحد لكن هو زائد على ذاته ثم اختاره قال وقول ابن سينا باطل اذا عرفت ذلك من قال بان الوجود عين الماهية يقول اذا زال الوجود زالت الماهية فلا يكون المعدوم شيأ ومن قال بانه غيرها اختلفوا فالفلاسفة قالوا تزول الماهية بزوال الوجود والقائلون بان المعدوم شيء من المعتزلة قالوا يتصور الماهية مع تجردها عن الوجود وقال الاشعري المعدوم نفي صرف بضم (فصل قوله) أي من ذات نفسه أي فالاضافة في ذاته بيانية لا على معنى اللام

الراوندي» في قولهما انه تفنى اعراضه دون جواهره لان الاعراض لاتقوم بنفسها فتبقى بخلاف الجواهر (وفناء الاعراض عندنا) يحصل « بذواتها » أي بفنائها أنفسها لاستحالة بقائها وعند المعتزلة » يحصل (بعدم محالها وقيامها بالجواهر) يحصل (باعدام معدم) وهو الباري (وقالت المعتزلة) يحصل (بحدوث ضد الجوهر) يعني بحدوث جوهر آخر مضاد له كالنطفة تفنى بحدوث ضدها وهو الملقة (و » الا كثرون على « ان الجوهر لا يخلو عن شيء من الاعراض أو عن ضده» أي عن ضد شيء منها ولايخفى انه لاحاجة لهذا لشمول ماقبله له (و)على (انه) أي الجوهر « غير مركب من الاعراض خلافاً للنظام» في قوله انه مركب منها وليس بشيء لانها قائمة فلايكون مركبا منها (والمعدوم اما واجب العدم) لذاته (وهو ما يلزم المحال لذاته من فرض وجوده كالجمع بين الضدين أو ممكنة) أي العدم (وهو) أي ممكن العدم (ضده) أي ضد واجب العدم وفي اطلاق الضد عليه تجوز اذ شرطه ان يكون وجوديا (كالعالم قبل حدوثه)فانه ممكن العدم (والا كثرون على انه) أي المعدوم (معلوم) والاقلون على انه غير معلوم بناء للاول على انه متميز في الذهن وهو الاصح وللثاني على انه غير متميز فيه بل هو نفي صرف (والممتنع) للذات (ليس بشيء اتفاقا) لان الشيء مرادف الموجود (وكذلك الممكن) المعدوم (ليس بشيء) في الخارج (عند الاشاعرة وبعض المعتزلة) وعند بعضهم انه شيء بمعني انه ثابت متقرر في الخارج منفكا عن صفة الوجود (وهي) أي الخلافية في ان الممكن المعدوم شيء أولا (من فروع الخلاف في ان الوجود عين الماهية أولا)أي بل زائد عليها فالقائل بانه عينها يقول بأن الممكن المعدوم ليس بشيء والقائل بانه زائد عليها يقول بان الممكن المعدوم شيء هذا مقتضى كلامه والاصح على القول بان الوجود زائد ان الممكن المعدوم ليس بشيء أيضا فما قاله فيه انما يأتي على مرجوح

(فصل العالم اسم لكل ماوجوده ليس من ذاته)أي من ذات نفسه فيشمل صفاته تعالى وليس مرادا واما تعريفه على رأي الاشعري ومن تبعه بانه ماسوى الله تعالى وعلى رأي جمهور المتكلمين بانه ماسوى الله تعالى وصفاته فلايشملها ووجهه في الاول انها عند القائل به ليست عينا ولا غيرا (وينقسم)أي العالم (الى روحاني)

«قوله ينقسم الى مؤثر الخ» الجواهر المجردة عن المادة الغائبة عن حواس الانسان اما مؤثرة في الاجسام وهي العقول السماوية والملأ الاعلى على عرف حملة الشرع واما مدبرة وهي اما علوية تدبر الاجرام العلوية وهي النفوس الملكية عند الحكماء والملائكة السماوية عند أهل الشرع واما سفلية تدبر عالم العناصر وهي اما مدبرة للبسائط الاربعة وهم ملائكة العرض المشار اليهم بقول النبي صلى الله عليه وسلم جاءني ملك البحار الخ واما مدبرة للاشخاص الجزئية وتسمي نفوسا أرضية كالنفوس الناطقة واما غير مؤثرة ولا مدبرة وتنقسم الى خير بالذات وهم الملائكة الكروبيون عند أهل الشرع والى شرير بالذات وهم الشياطين والى مستعد للخير والشر وهم الجن وظاهر ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة للابدان كما فصل في موضعه «قوله الى أثيري» لم يذكر الشارح انه منسوب كما ذكره فيما بعد في قوله عنصري وظاهر قوله وسميت أثيرية الخ انها منسوبة الى الاثر وحينئذ فالنسبة على غير قياس اذ القياس أثري وقال الدواني في شرح الهياكل الاثير في اللغة الخالص المختار من كل شيء سمي الفلك به لشرفه والباء فيه اما للمبالغة كما في احمري وداودي أو للنسبة كما يقال الاجسام الفلكية «قوله أي لا لون لها» لانها لو كانت ملونة لحجبت الابصار عن رؤية ماوراءها كما هو شأن الملوك واللازم باطل لانا نرى الكواكب وأورد ان الماء والزجاج والبلور ككونها مرئية ملونة مع انها لا تحجب عن رؤية ماوراءها وعلى تسليمه لا يتمشى في الفلك الثامن والتاسع وللقائل ان يمنع كون الماء ومامعه ملونة وكونها مرئية لا يقتضي ذلك لان كل ملون مرئي من غير عكس «قوله فانه من الشمس» أي لتفاوت نوره بحسب قربه من الشمس وبعده عنها لا يقال لعل القمر كرة يضيء أحد وجهيها ويظلم الوجه الآخر ويتحرك على مركزه حركة تساوي حركة فلك القمر بحيث يكون عند الاجتماع وجهه المضيء بتمامه الى الشمس والمظلم بتمامه الينا فاذا تحرك فلك القمر تحركت هذه الكرة أيضا حركة تساوي حركة الفلك فيظهر لنا طرف من الوجه المضيء ويزول بهذا القدر مقابلة الوجه المظلم من الطرف الآخر عنا ففي كل يوم يزداد ظهور الوجه المضيء حتى تتم حركة فلكه نصف دورة فتتم أيضا حركة تلك الكرة نصف دورة وذلك عند الاستقبال فيظهر الوجه المضيء بتمامه لنا فيرى بدرا وحينئذ لا يتم ان نوره مستفاد من نور الشمس لانا نقول الخسوف يكذب هذا الاحتمال لان الخسوف انما هو عند استقبال وجهه المضيء بتمامه الينا لحيلولة الارض بينه وبين الشمس لا تقتضي انخسافه (قوله وهو منسوب الى العنصر) ما أحسن هذه التوطئة لقول المصنف وهو العناصر فان مقتضى كلام المصنف ان الضمير عائد الى العنصري وجمع العنصري عنصريات لا عناصر فجعل الشارح الضمير عائدا الى العنصر الذي دل عليه لفظة عنصري بنسبته اليه فتدبر وهذا بيان ما أشار اليه الشارح بقوله واما العنصري الخ «قوله الى أحد الثلاثة الباقية» أي غير ما فرض من الاربعة منقلبا مثلا الماء ينقلب الى النار والهوا والارض وهكذا فالماء ينقلب حجرا كما يشاهد في بعض العيون ومنه الحجر المسمى بالمرمر والحجر بالحيل ينقلب ماء كما تفعل أصحاب الاكسير كما قيل من حل الطاق استغنى عن الخلق والهوا ينقلب ماء كما يرى في قلل الجبال والماء ينفك هواء بالحر الشديد كما يشاهد من تحلل الابخرة والهوا ينقلب نارا كما يشاهد في كور الحدادين والنار تنفك هوا كما يشاهد في الشعلة المنفصلة عن المصباح

بضم الراء وهو الجواهر المجردة عن المادة (وجسماني) بكسر الجيم وهو الجوهر غير المجرد عنها (فالاول) وهو الروحاني (ينقسم الى مؤثر في الاجسام والى مدبر) لها والى غيرهما وقد بينتها مع تفاريعها في شرح الطوالع وانما تركها المصنف لخفائها ولان جمهور المتكلمين لا يثبتونها (والثاني) وهو الجسماني (ينقسم الى بسيط وهو ما لا ينقسم) وفي نسخة ما لم ينقسم (الى أجزاء) مختلفة الطبائع كالماء (و) الى (مركب وهو ضده) أي ما ينقسم الى أجزاء مختلفة الطبائع كالحيوان (والبسيطة تنقسم الى أثيري وهو الافلاك بما فيها) من الكواكب وسميت أثيرية لان لها آثارا في عالم الكون والفساد من الحوادث اليومية (ويسمى العالم العلوي) بضم العين وكسرها (وهي باسرها شفافة أي لا لون لها) ولفظ أي ساقط من نسخة (والكواكب مضيئة بالذات الا القمر فانه) أي القمر أي ضوءه (من الشمس) أي من ضوئها (وعنصري) عطف على أثيري (وهو) منسوب الى العنصر وهو الاصل وجمعه (العناصر) وهي المرادة (بما فيها) من المولدات واما العنصري فجمعه العنصريات خلاف ما أفهمه كلامه (وتسمى) أي العناصر بما فيها (العالم السفلي) بضم السين وكسرها «وعالم الكون والفساد» لقبولها لهما بان يخلع لكل منها صورة ذلك العنصر وهو معنى الفساد ويلبس صورة عنصر آخر وهي معنى الكون فينقلب كل منها الى احد الثلاثة الباقية فتكون

الانقلابات اثنى عشرة هذا على المشهور من ان العناصر أربعة فان زيد عليها البخار كما فعله المصنف بعد صارت خمسة فتصير الانقلابات عشرين (والعناصر أربعة خفيفان النار والهوا وثقيلان الارض والماء) وتحرير ذلك ان العنصر وهو ماتحت فلك القمر اما ان تكون حركته عن المركز أو عن المحيط أولا والثالث باطل لما تقرر في محله من ان جهة الحركة اما المحيط أو المركز والاول اما ان يكون طالبا للمحيط وهو الخفيف المطلق وهو النار أولا يكون طالبا له وهو الخفيف المضاف وهو الهوا اذ خفته بالاضافة للارض والماء والثاني اما ان يكون طالبا للمركز وهو الثقيل المطلق وهو الارض أولا يكون طالباله وهو الثقيل المضاف وهو الماء اذ ثقله بالاضافة للنار والهوا (والاصح ان بعضها) أي العناصر «ليس أصلا للباقي» منها بل كل منها أصل برأسه لما مر من اختلاف حقائقها (وقيل أصلها النار» لشدة بساطتها وتحصل البواقي منها بالتكاثف فهي نار متكاثفة على وجوه متفاوتة «وقيل» أصلها (الهوا) لرطوبته ومطاوعته للانفعالات والاصل يجب ان يكون مطاوعا للتغيرات وتحصل النار منه بالحرارة المطلقة فهي هوا لطيف الحرارة والباقيان بالبرودة المكثفة فهما هوا متكاثف تكاثفا متفاوتا وقيل أصلها الماء اذ قبوله التخلخل بالحرارة والتكاثف بالبرودة محسوس فيحصل من تخلخله الهوا والنار ومن تكاثفه الارض وهذا أسقطه المصنف (وقيل) أصلها (الارض) لشدة كثافتها وتحصل البواقي بالتلطف الواقع على مراتب مختلفة «وقيل» أصلها «البخار» وهو مايرتفع من الماء كالدخان لتوسطه بين الاربعة في اللطافة فبازدياد لطافته يصير هواء ونارا وبازدياد كثافته ماء وارضا

(فصل الجدل مطلوب شرعا) لقوله تعالى وجادلهم بالتي هي أحسن (وهو) لغة شدة الخصومة وعرفا (شريعة) أي طريقة (وضعت لاظهار الحق وضبط المناط) من النوط وهو التعلق يقال نيط الامر بكذا أي علق به (ولهذا) أي ولاجل انه شريعة الى آخره (يجب على السائل) عن الحكم (الانتما) أي الانتساب (الى مذهب ما) ليعرف انه طالب للحق (قال ابن فورك ولايجوز أن يكون السؤال عاما والجواب خاصا) لعدم الاكتفاء به (ويسمى الرص) أي الصد فكان المجيب صد السائل بما لايفيده وفي نسخة الرض بمعجمة أي الدق فكان المجيب دق السائل بما لايفيده (والمختار جوازه كعكسه) وهو ان يكون السؤال خاصا والجواب عاما (والساعد) أي المعين (في الفروع) للادلة (السمعيات) لانها مكتسبة منها كما ان المساعد في الاصول العقليات (ثم اما ان يكون) المساعد (متفقا عليه) بين الخصمين (فيصح الاستناد اليه) أي الاعتماد عليه (أو) يكون (مختلفا فيه بينهما فان كان مقولا به من جهة المعترض ممنوعا من جهة المستدل كالمفهوم) أي مفهوم المخالفة (يحتج به الحنفي) القائل بعدم حجيته على الشافعي القائل

(قوله وتحرير ذلك ان العنصر الخ) نازع في المواقف في كونها أربعة لم لايجوز ان لايكون أربعة بل الحق أحد الاقوال التي تذكر وذكر الاقوال التي ذكرها الشارح ثم انه ذكر أيضا ان النار حارة بالحس يابسة لانها تفني الرطوبات وان الهوا حار رطب والماء بارد رطب وطبيعته الجمود والارض باردة يابسة (قوله عن المركز الى قوله والاول اما ان يكون طالبا للمحيط الخ) قال في شرح المواقف بعد ما مر على تسليم كونها أربعة لانسلم من أحوالها ماذكر فلم لايجوز ان تكون كلها خفيفة طالبة للمحيط أو كلها ثقيلة طالبة للمركز ويكون مافيها من التفاوت لتفاوتها في الثقل والخفة

(فصل قوله لقوله تعالى وجادلهم بالتي هي أحسن) وأما نهيه عن الجدل في مسئلة القدر فذاك حيث كان تعنتا ولجاجا واستدل أيضا في المواقف على طلب الجدل بمجادلة النبي صلى الله عليه وسلم لابن الزبعري قال الشارح روى انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح أفتراهم يعذبون فقال عليه السلام ما أجهلك بلغة قومك أما علمت ان ما لما لايعقل انتهي وقال الذى قاله محل نظر فقد صرحوا في أسباب التنزيل انه لما قال ابن الزبعرى ذلك سكت رسول الله صلى الله عليه وسلم وانتظر الوحي فنزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون (قوله أي بها الضد) الظاهر ان النسخة التي وقعت للشارح هنا محرفة والصواب انما الفرض بالفاء والراء والضاد أي التقدير وان هذا هو المذكور في كلامهم قال ابن الانباري في حد الاعراب وقال قوم يجوز الفرض في بعض الصور كان سأل عن جواز تقديم خبر المبتدا فله ان يفرض في المفرد وله أن يفرض في الجملة لان من سأل عن الكل فقد سأل عن البعض انتهى ونقلته من خط ابن هشام ونقله السيوطي في الاقتراح بحروفه ويشهد لتحريف ماشرح عليه الشارح عدم مناسبة التسمية على الوجهين المذكورين كما لايخفى على المتأمل

بها (والشافعي عليه بالمرسل) أي وكالشافعي القائل بعدم حجية المرسل اذا لم يعتضد لا يحتج به على الحنفي القائل بها مطلقا (فهو) أي المساعد المختلف على الوجه المذكور (الممتنع) فلا يصح الاستناد اليه لعدم افادته عند المستدل به (واما العكس) وهو ان يكون المساعد المختلف فيه ممنوعا عن جهة المعترض مقولا به من جهة المستدل (كالمفهوم يحتج به الشافعي) القائل بحجيته (على الحنفي) القائل بعدمها (فمذاهب) ثلاث أحدها يجوز مطلقا كغيره من الادلة ثانيها لايجوز مطلقا كعكسه السابق (ثالثها) وهو (المختار ان كان لامأخذ لهما) أي للخصمين (سواه جاز) الاستناد اليه لاحاجة اليه (والا) أي وان كان لهما مأخذ سواه (فغيره) أي فغير جائز الاستناد اليه لعدم الحاجة اليه وهذا القول جامع للقولين الاولين

(فصل أمهات المطالب) أي أصولها (أربعة هل ولم وما وأى فاما هل فيطلب بها أصل الوجود) للشيء المسؤل عنه (أو وصفه) فطلبها على وجهين السؤال عن أصل الشيء كقولك هل زيد موجود أو عن وصفه كقولك هل زيد قائم (واما ما فيطلب بها شرح اللفظ والتمييز والحقيقة)فطلبها على ثلاثة أوجه السؤال عن معرفة اللفظ كان يقال ما العقار فيقال الخمر أو عن معرفة الشيء برسمه كان يقال ما الخمر مريدا معرفته برسمه فيقال مائع يقذف بالزبد أو عن معرفته بحقيقته كان يقال ما الخمر فيقال المسكر من ماء العنب (واما لم فيطلب بها أصل الدليل وبيان دلالته)فطلبها على وجهين السؤال عن دليل الشيء أي علته كان يقال لم حرم الخمر فيقال لاسكارها أو عن بيان دلالته على المطلوب كان يقال لم كان الاسكار علة لتحريم الخمر فيقال لاذهابه العقل المطلوب حفظه واعلم ان مطلب ما بمعناها الاول متقدم على مطلب هل بمعنييه لازما لايعرف معناه لايطلب وجوده ولا وصفه ومطلبها الثاني والثالث متأخر عن مطلب هل بمعناها الاول لان ما لايعرف وجوده لايطلب تمييزه ولا ماهيته فهل بمعناها الاول متوسطة بين المائين متأخرة عنها بمعناها الثاني تستدعي أولا فهم معناه ثم طلب وجوده ثم طلب معرفته بخاصية أو حقيقية ثم طلب وصفه ثم طلب كميته بمعنييها (واما أى فيطلب بها تمييز تفصيل ماعرفته جملة) أي ماعرف اجمالا جما كان أو جنسا أو غيره (عن غيره) متعلق بتمييز فطلب أي تمييز ما أجمل كان يقال أي الثياب عندك فيقال كتان أو صوف وكان يقال أي شيء الانسان في ذاته فيقال الناطق وكان يقال أي الفريقين خير فيقال أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم والمجمل وهو هنا الامر العام المشترك فيه مضمون ما أضيف اليه أي كالثوبية في الاول والشيئية في الثاني والفريقية في الثالث (واما مطالب كيف وأين ومتي وغيرها) كمن وكم وأنى وايان (فداخل في مطالب هل)وماعطف عليها لكن من حيث انها تشاركها في طلب التصور فقط والا فهي مخالفة لهما من حيث ان المطلوب بكل منها تصور شيء آخر اذ المطلوب بكيف تصور الحال وباين تصور المكان وبمتى تصور الزمان ويقاس بالبقية ما يناسبها وقد بينته في مختصر التلخيص وشرحه

(فصل السبب) لغة مايتوصل به الى غيره وعرفا (مايلزم من وجوده الوجود) للمسبب (ومن عدمه

(فصل قوله المطالب) أي الكلمات التي يطلب بها السؤال عن وجود الشيء أو صفته الى آخر ما يأتي في كلام المصنف (قوله أصل الوجود) أي اثباتا أو نفيا التوافق قول غيره هي التي يطلب بها وجود الشيء أو لا وجوده كقولك هل الحركة موجودة (٦٧) أو لا موجودة وتسمى بسيطة والتي يطلب بها الوصف مركبة لانه قد أخذ فيها شيآن غير الوجود فان المطلوب فيها وجود القيام لزيد في مثال المصنف أو عدم وجوده والوجود في البسيطة محمول وفي المركبة رابطة ويسمى وجود الشيء هليته لانه منسوب الى هل لانه يسئل عنه بها (قوله فيقال مائع يقذف بالزبد) قد يقال هذا ليس خاصة للخمر فلا يكون رسما (قوله بمعناها الاول) وهو شرح اللفظ ولا يخفى ان الحروف يجوز تذكيرها وتأنيثها باعتبار كونها لفظا أو كلمة والشارح بينهما فقال أولا بمعناها وقال ثانيا بمعنييه (قوله بين المائين) تثنية ماء لان المراد بها لفظها فهي اسم فلا يرد ان التثنية من خواص الاسماء وما حرف (قوله تصور شيء آخر) أورد عليه أيان ومتى فان المطلوب بكل منهما السؤال عن الزمان وأجيب بان المطلوب تميز السؤال عن مطلق الزمان وبيان السؤال عن الزمان المستقبل (فصل قوله السبب مايلزم) اعلم ان السبب والشرط والمانع من أقسام الحكم الوضعي كما يأتي في كلام المصنف وتقرر في الاصول فانهم بعد ان عرفوا الحكم الشرعي بالخطاب المتعلق بافعال المكلفين بالطلب أو الاباحة أو الوضع لهما قالوا ان الوضع نصب الشارع امارة على الطلب والاباحة سببا أو شرطا أو مانعا وحينئذ فما الواقعة في تعاريفها عبارة عن حكم وضعي وبهذا يندفع اعتراضات كثيرة عن

العدم) له خرج بالقيد الاول الشرط و بالثاني المانع وسيأتيان (لذاته) زاده ككثير ليدخل في تعريفه ما اذا تخلف الحكم عند وجوده لوجود مانع أو لفقد شرط وما اذا وجد عند عدمه لتخلف سبب آخر والتارك لهذا القيد اكتفى بتبادره الى الفهم (وهو) أى السبب (اما قولي يثبت حكمه مع آخر جزء من اللفظ عند الاشعرى والحذاق من الشافعية سواء استقل به) أى بالقول (المتكلم كالابراء والعتق والطلاق والرجعة فتقترن الحرية في العتق بالراء من قوله أنت حر) ويقترن الطلاق (بالقاف من) قوله أنت (طالق) وقس عليهما الابراء والرجعة وغيرها (أم لم يستقل به المتكلم كالمعاوضات) محضة كانت كالبيع أو غيرها كالخلع (وغيرها) أى غير المعاوضات كالهبة والوصية (على الاصح) متعلق بقوله يثبت حكمه مع آخر جزء من اللفظ ومقابل الاصح ماذكره بقوله (ونقل الرافعي عن الاكثرين ثبوت الحكم) أى حكم السبب القولي (عقب اللفظ) استقل به المتكلم أولا (واما فعلي فيقترن حكمه به) أى بالفعل أى بآخره (كقتل الكافر يستحق به استحقاق السلب) للقاتل وماذكر هنا من اقتران الحكم بآخر الفعل مفرع على قول الاشعرى والحذاق فيما مر في القولي واما على مانقله الرافعي على الاكثرين فظاهر ان اقتران الحكم يكون عقب الفعل ويدل له قول المصنف في قواعده واما الفعل ففيه الخلاف السابق أى في القولي (وقد يتقدم الحكم على السبب) أى على آخره (في الامور التقديرية) أى المقدرة بعدد كالدية والرضاع والجلد في الحد لكن التقدير انما يكون في بعضها (كالدية تورث عن القتيل) قال في قواعده فانا نقدر دخولها في ملك القتيل قبيل آخر جزء من حياته والا لم تورث ولم تنفذ فيها وصاياه وديونه (والشرط) لغة الزام الشيء والتزامه (وعرفا ما يلزم من عدمه العدم) للمشروط (ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم) له (لذاته) قد علم بيان ذلك من سابقه وعرف الغزالي الشرط بما حاصله انه ما يتوقف عليه تأثير المؤثر وليس نفس المؤثر ولا جزؤه (وهو) أى الشرط (على أربعة أقسام عقلي كالحياة للعلم وشرعي كالطهارة للصلاة) مثلا (ولغوى كدخول الدار لوقوع الطلاق) في قوله ان دخلت الدار فانت طالق (وعادي كالغذاء للحيوان) والغذاء بكسر أوله وبذال معجمة ممدودا ما يتغذى به من الطعام والشراب واما بالفتح واهمال الدال فطعام الغدوة (والاخيران) أى اللغوى والعادي أى مثالاها وهما دخول الدار لوقوع الطلاق والغذاء للحيوان (من قبيل الاسباب) أى لا من قبيل الشروط لانطباق تعريف السبب عليهما ولو مثل بما مثل به غيره للاول بقوله ان دخلت الدار فانت طالق وللثاني بنصب السلم لصعود السطح لما قال ذلك ولكان هو المناسب لكلامه لان كلامه في الشروط وتعريف الشرط منطبق على ما مثل به غيره (والمانع) لغة الحائل وعرفا (عكس الشرط وهو ما يلزم من وجوده عدم الحكم) ولا يلزم من عدمه عدم الحكم ولا وجوده لذاته (كالابوة) فانها (تمنع القصاص) في قتل الاب لولده (وكلها) أى السبب والشرط والمانع (من أحكام خطاب الوضع) وهو الخطاب الوارد بكون الشيء سببا أو شرطا أو مانعا أو صحيحا أو فاسدا (وهو) أي المانع (اما ان يمنع الحكم في الابتداء أو الدوام كالكفر والحدث في العبادة) فانهما يمنعان انعقاده ابتداء وصحتها دواما (كالرضاع في النكاح) فانه يمنعه ابتداء ودواما بمعنى انه يمنع انعقاده ابتداء ويبطله دواما (واما ان يمنع الحكم في الابتداء لا) في (الدوام كالاحرام) بنسك فانه (يمنع ابتداء النكاح لا دوامه وكذلك أمن العنت) أي الزنا (في نكاح الامة) أى فانه يمنع نكاحها ابتداء لا دواما (واما عكسه) أى وهو ان يمنع الحكم في الدوام لا في الابتداء (فكدخول المسلم في ملك الكافر) بنحو ارث أورد بعيب فانه لا

الذي يقارن دخول الوقت ونحوه وقوله أولفقد شرط أى كفقد العقل أو البلوغ أو الوقت (قوله لخليفة سبب آخر) كالبول الذى يخلف عدم النوم الذي هو أحد أسباب وجوب الطهارة (قوله لكن التقدير) انما يكون في بعضها اشارة الى ان قول المصنف في الامور التقديرية على حذف مضاف أى بعض الامور التقديرية (قوله قد علم) بيان ذلك من سابقه أى بيان قوله لذاته حاصله انه عائد على الجملة الثانية وانه احتراز عما اذا قارن وجود الشرط وجود السبب فان لزوم المسبب لوجود السبب لا لوجود الشرط وليس عائدا الى الجملة الاولى وانه احتراز عما اذا قارن عدم الشرط وجود السبب اذ لا تأثير لوجود السبب حينئذ كما علم مما مر وتحقيق الكلام في ذلك يطلب من حواشينا على أم البراهين (قوله لما قال ذلك) أى قوله والاخيران من قبيل الاسباب لانه انما قال لكونه مثل بما ذكر لان ما مثل به غيره

(فصل قوله سكون العين) أى على انه يبنى للمفعول من عرف وكان المصنف آثر ماذكره لاختصاره حروفا على المشهور في مثله من قولهم بالبناء للمفعول أو بضم أوله وكسر ماقبل آخره أو لايهام الاول من هذين قرابة بالتضعيف فتأمله (قوله على الصانع) اسم الصانع اشتهر على ألسنة المتكلمين ولم يرد في الاسماء قال بعضهم ولكنه قرىء شاذا صنعة الله فمن اكتفى فى اطلاق الاسماء بورود الفعل اكتفى بمثل ذلك انتهي وأين هو من قوله صنع الله الذى أتقن كل شيء هذا وقدم فى الديباجة مايغنى عن ذلك فتفطن (قوله ومنعه الغزالى الخ) نقل عن الامام الشافعي كرم الله وجهه انه قال من انتهض لطلب مدبره فانتهى الى موجود ينتهي اليه فكره فهو مشبه وان اطمأن الى تقدم الصرف فهو معطل وان اطمأن الى الموجود واعترف بالعجز عن ادراكه فهو موحد وهو معنى قول الصديق الاكبر العجز عن درك الادراك ادراك أى اذا انتهي علمك الى ان تعلم العجز عن معرفته فقد عرفت الحق وقال الصديق أيضا سبحان من لم يجعل لخلقه سبيلا الى معرفته الا بالعجز عن معرفته وقد قيل

حقيقة المرء ليس المرء يدركها * فكيف كيفية الجبار في القدم

(قوله وتوقف القاضى) أى في معرفته فى الآخرة وهذا مانقله الآمدى في ابكار الافكار ونقل الشريف عنه في شرح الارشاد القطع بالمنع (قوله والله ماعرف الله الا الله) لا يخفى ان الاستثناء من النفى اثبات فيلزم اسناد المعرفة الى الله لأن معنى قوله الا الله ان الله عرف نفسه وقد صرحوا بان المعرفة لاتطلق عليه لايهامها سبق الجهل الا ان يقال ذلك في الاطلاق صريحا واستلزاما لا التزاما وتبعا كما هنا

يمتنع ابتداء ويمتنع دواما بان يبقيه في ملكه بل يزيل ملكه عنه

(فصل قال المتكلمون يعرف الشيء) بسكون العين (بامور ثلاثة) أحدها (باثارة) جمع أثر وهو العلم بفتح العين واللام كالاستدلال (بالمصنوع على الصانع) وثانيها (بحسب ذاته) أى بذات الشيء (المخصوصة) به كان يقال ما الانسان فيقال حيوان ناطق (و) ثالثها (بالمشاهدة)له (والبارى سبحانه وتعالى يعرف بالأول والثالث عندنا) أى أيها الاشاعرة ومن تبعهم «قطعا وفي الثانى» أى وفى كونه تعالى يعرف بالثانى (خلاف جوزه المتكلمون) أى جمهورهم قالوا لانا مكلفون بمعرفة وحدانيته ومعرفتها متوقفة على معرفة حقيقته (ومنعه الامام والغزالى والحكماء) وأجابوا عن احتجاج الاولين بانا لا نسلم انها متوقفة على معرفة حقيقته وانما تتوقف على معرفتها بوجه ما (قالوا ومن ثم) أي من هنا وهو انه تعالى لا يعرف بحقيقته أى من أجل ذلك (عدل موسي صلى الله عليه وسلم عن جواب سؤال فرعون بما عن الحقيقة) فى قوله تعالى قال فرعون ومارب العالمين (فاجاب بالصفة) فى قوله تعالى حكاية عنه قال رب السموات والارض ومابينهما (تنبيها) أى عدل عن الجواب بالحقيقة المسئول عنها الى الجواب بالصفة للتنبيه (على ان حق السؤال ان يكون عنها) أى عن الصفة أى عن معرفته بها لا عن معرفته بالحقيقة اذ لا يمكن معرفته بها في الدنيا عند المحققين ولا فى الآخرة عند بعضهم وهو المختار قال تعالى ولا يحيطون به علما (وتوقف القاضى) أبو بكر في كونه تعالى يمكن معرفته بحقيقته أو لا لتعارض دليليهما عنده (وقال) السيد (الجنيد) تأييدا للقول الثانى (والله ماعرف الله) أى بحقيقته (أحد الا الله) تعالى

(فصل) في أقسام تقدم الشيء على غيره (قال الحكماء تقدم الشيء على غيره منحصر فى خمسة أقسام أحدها التقدم بالعلية) بمعنى ان وجود المتأخر يجب بوجود المتقدم (كتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم) وتقدم الشمس على ضوئها (الثانى التقدم بالطبع والذات » بمعني ان المتقدم يوجد بدون المتأخر ولا

(فصل قوله والذات)عطف تفسير على الطبع اشارة الى ترادف التقدم بالذات للتقدم بالطبع وصاحب المواقف خص التقدم الذاتى بجزء الشيء مقيسا الى كله وقال لاتعقل ذات اثنين وهى ذات هذا الواحد وذاك الواحد ولا يتم له ذات الا بذاتيهما سواء فرض لهما وجود أم لا بل ذاك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف التقدم بالعلية فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها وكانه أراد بالتقدم بالعلة ماسوى تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج اليه على المحتاج ومنهم من جعل التقدم بالذات مرادفا للتقدم بالطبع القسيم للتقدم بالعلية الشامل للعلل الناقصة كلها واليه ذهب الاصفهاني في بحث الاضافة قال السيد فى شرح المواقف وقد ظهر مما ذكره ان التقدم الذاتي المسمى بالتقدم الطبيعي مخصوص بجزء الشيء مقيسا الى كله دون سائر علله الناقصة والمشهور فى كتب القوم ان المحتاج اليه ان كفى في وجود المحتاج كان مقدما عليه بالعلية كالمؤثر المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع موانعه وان لم يكف كان مقدما عليه بالذات والطبع وعلى هذا التقدم الطبيعي شامل للعلل الناقصة كلها

(قوله ولا يكفي في وجوده) أى المتأخر (قوله ولا يكون المتقدم علية تامة له) احترازا على التقدم بالعلية (قوله التقدم بالشرف) قال بعضهم ان أريد بالقدم معناه لغة فهو غير حاصل فى الشرف وان أريد معنى آخر وقيل زيادة الشرف سبب التقدم فى المجالس الحسية (قوله لايجامع فيها القبل البعد) اى معها (قوله ان تؤمن بالله) أى تصدق بوجوده و بصفاته الواجبة له تعالى وقد وقع السؤال بما ولا يسأل بها الا عن الماهية كما مر آنفا لكن الظاهر انه صلى الله عليه وسلم علم انه يسأله عن متعلقات الايمان لا عن حقيقته والا كان الجواب الايمان التصديق وانما فسر الايمان بذلك لان المراد من الايمان الايمان الشرعي ومن الحد اللغوى حتي لايلزم تفسير الشيء بنفسه وحمله الابن على الحقيقة معالا بان السؤال بما بحسب الخصوصية انما يكون عن الحقيقة لا عن الحكم وعلي هذا فقوله ان تؤمن الخ من حيث انه جواب السؤال المذكور يتعين ان يكون حدا لان المقول فى جوابه انما هو الحد فان قلت لو كان حدا لم يقل جبريل عليه السلام صدقت فى جوابه كما في مسلم لان الحد لايقبل التصديق قلت هو لايقبل التصديق من حيث انه تصور للمحدود ويقبله من حيث حمله على المحدود والحكم به عليه كما لا لفنا تحقيقه لانه دعوى فلعل التصديق بذلك الاعتبار وأعاد لفظ الايمان للاعتناء بشأنه وتفخيما لامره (قوله وملائكته) الايمان بهم التصديق بوجودهم وانهم كما وصفهم الله عباد مكرمون (قوله و بكتابه) الاضافة للجنس فالمراد بكتبه والايمان بها التصديق بانها كلام الله وان ما اشتملت عليه حق وانظر نكتة اعادة الباء فيه وفيما بعده وتأخيرهما على عن الايمان بالملائكة ولعله بالنسبة للرسل تأخير ايجادهم عن الملائكة وان كانوا أفضل من الملائكة وفى بعض النسخ بدل وكتابه ولقائه وهو الموافق لرواية البخارى ومعنى لقائه يرجع الى معنى البعث (قوله وتؤمن بالبعث) أى تصدق بالبعث من القبور وما بعده كالصراط وأعاد تؤمن لانه ايمان بما سيوجد وماقبله ايمان بالموجود في الحال (قوله المفروضة) احترازا عن صدقة التطوع فانها زكاة لغوية أو من المعجلة قال الزركشى والظاهر انها للتأكيد (قوله كانك تراه) جملة حالية من فاعل تعبد والرابط الضمير المنصوب بكان على انه اسم أى تعبد الله مثل حال كونك رائيا له (قوله ضرورة) خرج مالم يعلم ضرورة انه جاء به كالاجتهادات (قوله فالعمل على قولهم ركن) قال التفتازاني الا ان التصديق ركن لايحتمل السقوط أصلا والاقرار قد يحتمله كما في حالة الاكراه قلت قد

يوجد المتأخر بدونه ولا يكفي في وجوده وجود المتقدم ولا يكون المتقدم علة تامة له (كتقدم الواحد على الاثنين) وتقدم الجزء على الكل (الثالث) التقدم (بالزمان) بمعنى ان المتقدم حصل في زمان لم يوجد فيه المتأخر « كتقدم الاب على الابن الرابع » المتقدم « بالرتبة اما حسا » طبعا كان كتقدم الرأس على الرقبة أو وضعا « كتقدم الامام على المأموم أو عقلا » طبعا كان (كتقدم الجنس على النوع) أو وضعا كتقدم بعض مسائل العلم على البعض فاقسام المتقدم الرتبي أربعة الحسي الطبيعي والحسي الوضعي والعقلي الطبيعي والعقلي الوضعي (الخامس التقدم بالشرف) بمعنى ان المتقدم أشرف من المتأخر (كتقدم العالم على المتعلم) ومنع المتكلمون الحصر فى الخمسة فزادوا تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض كتقدم الامس على اليوم فانه ليس بواحد من غير الزمان وهو ظاهر ولا بالزمان لان كلا من اليوم والامس زمان و يستحيل ان يكون للزمان زمان آخر والحق ماص وهذا راجع الى التقدم الزماني والتقدم الزمانى لايقتضى ان يكون كل من المتقدم والمتأخر يقع فى زمان غيرهما بل التقدم الزماني يقتضى ان يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لايجامع فيها القبل البعد وأجزاء الزمان بعضها مع بعض كذلك فيكون تقدم بعضها على بعض بالزمان لكن ليس بزمان زائد على المتقدم بل نفس المتقدم ويجوز حمل هذا على المتقدم الرتبي

(فصل) في أقسام أركان الدين (أركان الدين ثلاثة الايمان والاسلام والاحسان لحديث جبريل عليه السلام) في البخارى وغيره حيث قال للنبى صلى الله عليه وسلم ما الايمان قال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته و بلقائه و برسله وتؤمن بالبعث قال ما الاسلام قال الاسلام ان تعبد الله ولا تشرك به شيأ وتقيم الصلاة وتؤدى الزكاة المفروضة وتصوم رمضان وفي رواية وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا قال ما الاحسان قال ان تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك (الاول) من الثلاثة « الايمان وهو عند الاشعرى وأبي حنيفة) وغيرهما « تصديق القلب » بما علم مجيء الرسول به من عند الله ضرورة « والاعمال » أى أعمال الجوارح من الشهادتين والصلاة وغيرها « مكملات له وصفية لاجزئية » أى وصفا لاركنا (والجمهور) على (انه التصديق مع العمل) فالعمل على قولهم ركن لاوصف وجمهور المحققين وهو المختار

لايبقى التصــديق كما في حالة النوم والغفلة أجيب بأن التصــديق بالقلب باق والذهول انما هو عن حصوله (قوله بشرط الاتيان بالشهادتين) أى فالعمل شرط صحة لاشرط كمال كماذهب اليه القول الذى ذكره المصنف (قوله وعن مالك انه يزيد وينقص) قيل انما قال ذلك خشية ان يتاول عليه موافقة الخوارج (قوله ولكن ليطمئن قلبي) أى لازداد بصيرة وسكون قلب بمضامة العيان الى الوحى والاستدلال فان عين اليقين فيه طمأنينة ليست في علم اليقين قال الكمال ابن أبى شريف في حواشي العقائد السيد ابراهيم عليه الصلاة والسلام انما طلب الترقي من علم اليقين الى عين اليقين وهو طلب مقام أعلى من غير نظر منه الى زيادة الايمان وبهذا يجمع بين قوله وقول سيدنا على رضى الله عنه لو كشف الغطا ماازددت يقينا وجمع بينهما العز بن عبد الســلام تفســير الاطمئنان بسكون القلب عن طلب دونه الكيفية وأوضحه بانه لايخفى ليس المراد الاطمئنان بالايمان بالقدرة على الاحياء واعلم ان السيد الصفوى نقل في انموذجه كلام المواقف ثم قال واقول وبالله التوفيق لعل مراد الامام نفى أباحنيفة لان مذهبه ان الايمان تصديق واقرار ولايزيد ولاينقص ان أصل الايمان أى مايخرج به عن الكفر ويتصف المرء به بالايمان وهو كونه مؤمنا وهو حقيقة التصديق وأقل مالابد منه ويتحقق في الضعيف والقوى لاينقص بوجه والالم يبق الجزم والتصديق وهو ظاهر لان الحقيقة اذا انتقص منها شيء لم تبق تلك الحقيقة فلم يبق الجزم والتصديق وتلك المرتبة لاتزيد اذ الزائد هذه مع الزيادة ولو كان الزائد هو الحقيقة وأقل مالا بد منه لكان الناقص عنه لم يكن تصديقا وجزما بل محتملا للنقص فالتفاوت في أصل الحقيقة وتلك المرتبة لا تصور الا بانعدام الحقيقة في الناقص فلا تنتفى الحقيقة التصديقية وهذا ظاهر غفل عنه من غفل وانما المقرر البديهي ان فردا من التصــديق الذى من التصديق أقوى من فرد وفرد أضعف من فرد ولا نزاع فى ذلك وانمــا الكلام في الحقيقة وتلك المرتبة الدائرة مع الفردين التى تتحقق بهما الايمان ويخرج بها عن الكفر وهو ماتحقق به الايمان القوى من حيث هو قوى والالم يكن الضعيف ايمانا بل هى الحقيقة التصديقية تدل على ذلك ان الامام استدل على عدم دخول الاعمال فى الايمان بانه لايقال لتارك الصلاة أنه ليس بمؤمن ومثل ذلك جاز فى الشديد والضعيف ولوان مراده مامر من أصل الايمان لم يتم هذا الاستدلال أصلا كما لايخفى لظهور انه يجوز ان يكون الايمان فرد أقوى والصلاة داخلة فيه ولا يلزم من عدم هذا الفرد ان لايتحقق فرد آخر يقال ليس كمؤمن ولعل المخالف لاينكر ان تلك المرتبة غير متفاوتة وانما أراد مامر والامام لاينكر ذلك أيضا ولايلزم رفع الخلاف حقيقة اذ يبقى الخلاف في الفرد القوى مع قوته هل يطلق عليه الايمان حقيقة أوهو ايمان مع القوة ولو التزم رفع الخلاف لامحذور فان قلت هل يقول الامام للقوى انه ايمان أولا فان لم يقل يشكل عليه تعريف الايمان بالتصديق وان قال به يشكل عليــه نفى الزيادة قلت هو يقول انه ايمان مع زيادة قوة ونور والايمان الذى يخرج به عن الكفر مالايحتمــل التفاوت وفي التعريف مسامحة فانه أقل مالابد في التصديق والحقيقة التصديقية .

على انه تصديق القلب بمــا ذكر بشرط الاتيان بالشهادتين والاسلام عكس ذلك وقد بسطت الكلام على ذلك فى شرح اللب (وفي زيادته) أى الايمان (ونقصانه مذاهب) أربعة أحدها انه يزيد بالاعمــال الصالحة وينقص بارتكاب اضدادها ثانيها انه لايزيد ولا ينقص لانه التصديق وهو اليقين واليقين لا يقبل التفاوت (ثالثها التفضيل بين الانبياء والملائكة فيزيد فيهم ولا ينقص وبين من عداهم فــيزيد) فيه (وينقص رابعها) ماذكره بقوله (وعن مالك انه يزيد ولاينقص) وفيه تحكم مع ان تحكم القسمة العقلية تقتضي ان يقال انه ينقص ولايزيد فتكون المذاهب خمسة (والخــلاف) فى ذلك (ملتفت على) بمعنى الى (ان الايمان هل هو الطاعات) وحــدها أو مع التصــديق (فيقبلهما) أى الزيادة والنقص (أو التصديق) وحده (فلا) يقبلهما قال في المواقف والحق ان التصديق يقبلهما لوجهين الاول القوة والضعف قولكم الواجب اليقين والتفاوت لايكون الا لاحتمال النقيض قلنا لانسلم ان التفاوت لذلك أى فقط اذ يجوز ان يكون بالقوة والضعف بــلا احتمال للنقيض ثم ذلك يقتضي ان يكون ايمان النبى وآحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ولقول ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي والظاهر ان الظن الغالب الذى لايخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين الثانى التصديق التفصيلي في افراد ماعلم مجيئه به جزء من الايمان يثاب عليــه ثوابه على تصديقه بالاجمــالى والنصوص دلة على

قبوله لهما انتهى كلامه مع بيان زيادة مايوضحه (قال أبو القاسم الانصارى وممـا يؤ ثر فى نقصه) أى الايمان (كثرة الزلات فانها تكسب القلب رينا)بالنون آخره أى طبعاً ودنساً قال تعالى (كلا بل ران على قلوبهم)أى غشيها (ما كانوا يكسبون) من المعاصي (ويصح عنـدنا) أيها الاشاعرة قول المؤمن (أنا مؤمن ان شاء الله) وان اشتمل علي التعليق خوفاً من سوء الخاتمة المجهولة أو دفعا لتزكية النفس أو تبركا بذكر الله تعالى أو تأدباً واحالة للامور على مشيئة الله تعالى (لاعلي الشـك) في الحال في الايمان (بل باعتبار المآل فان الايمان ثابت فى الحال قطعا ولكن)الايمان (الذى هو علم الفوز وآية النجاة ايمان الموافاة) وعطف آية النجاة على ماقبلها عطف تفسير (وهو)أى ايمان الموافاة هو (الذي ورد عليه الاستثناء) في قوله أنا مؤمن ان شاء الله فالمسئلة أى مسـئلة الاستثناء من فروع ايمان الموافاة واشار بعندنا الى ان فى ذلك قولا آخر وهو قول أبي حنيفة ومن تبعه فانهم يمنعون ذلك لايهامه الشك المذكور ويرد بان ايهام الشك لايقتضى منع ذلك وانما يقتضى انه خلاف الاولى وهو كذلك اذ الاولى الجزم كما جزم به السعد التفتازاني كغيره اما اذا قاله شكا فى ايمانه في الحال فهو كافر (ويجب) على المكلف (الايمان بستة أشياء أحدها) الايمـان (بالله) سبحانه وتعالى (وصـفاته وهى عند الاشعرى) بزيادة البقا ثمانية (مجموعة فى قول الشاطبى) رحمه الله تعالى فى رائيته (حي عليم قدير والكلام له باق سميع بصير ما أراد جرى) وفي نسخة بدل قوله باق فرد وهو المحفوظ في الرائية فهى ثمان أيضا ان عد الفرد من الصفات وان لم يعد منها وهو الظاهر فهي سبعة وعليه محققو الاشاعرة وأجابوا عن عدة البقا منها بانه امر اضافى اذ هو استمرار الذات وليس صفة حقيقة واليه أشار بقوله (ونفى القاضي) أبو بكر (وامام الحرمين البقا وقالا)انه تعالى (باق بنفسه لا ببقاء زائد عليـه والا) أي ولو كان باقيا ببقاء زائد عليه فهو باق ببقاء آخر ويعود الكلام وحينئذ (يلزم التسلسل) ورد هذا الدليل بان بقاء البقا نفسه (وامتنع أئمتنا من اطلاق لفظ الغير)أى والعين (على الصفات مع بعضها

(قوله وهو الذى ورد عليه الاستثناء)صنف الشيخ الامام أبو الحسن تقي الدين السبكي رسالة فى هذه المسئلة ذكر فيها أن اللغويين ذكروا قولين فى معني الايمان أحدهما وهو المشهور التصديق فالباء فى قوله صلى الله عليه وسلم ان تؤمن بالله الخ للتعدية فالايمان التصديق بهذه الامور الخمسة والثانى ان تؤمن نفسك من العذاب والباء للاستـعانة أو السببية فالايمان جعل النفس آمنة بسبب اعتقاد هذه الامور الخمسة وعلى هذا القول يظهر جواز الاستثناء لان الامن من عذاب الله بمشيئة الله بلا اشكال ثم ذكر أقوالا في دخول الاعمـال في مسمى الايمان وعـدم دخولهـا وقال اذا عرفت ذلك فاذا قلنا الاعمـال داخلة كان دخول الاستثناء جائزا لان المؤمن غير جازم بكمال الاعمال عنده فلما كان اطلاق قوله أنا مؤمن يقتضى انه جامع بين القول والعمل وهو غير جازم به أورد الاستثناء ثم قال انه وان سلم ان الايمان التصديق وحده من غـير اضافة الاعمال اليه ولا الامن من العذاب بسببه ولا اشتراط الخاصة في مسماه فنقول التصديق يتعلق بالمصدق به وهو الخمسة المذكورة في الحديث ويشترط معرفة المصدق بها فلا بد في التصديق من المعرفة واستشهد له بحديث رواه البغوي ثم ذكر ان المعرفة تتفاوت فيها الناس تفاوتا كثيرا فمعرفة الله تعالى معرفـة وجوده ووحدانيته وصفاته تتفاوت الناس في معرفتها وكل متكلم علي قـدر علمه والخائف مامن مقام ينتهى اليه الا يخاف ان يكون فيه على خطر وسواه امامن أقامه الله مقام البسط وانشراح الصدر باليقين واما غافل عن الحالتين فمن قال بوجوب الاستثناء غلب عليه الخوف ومن منعه غلب عليه البسط ومن جوز الامرين نظر الى الطرفين وليس بعضا واحد شاكا ولا مقصرا فيما وجب عليه ولا منكرا على صاحبه (قوله ثمانية) هي ماعدا البقا تسمي الصفات المعنوية واما البقا فالمختار أنه من الصفات السلبية واعلم ان الذى ذكره جمع من المتأخرين ان الواجب له تعالى عشرون صفة واحدة نفسية وهي الوجود وخمسة سلبية وهى القدم والبقاء والوحدانية وقيامه بنفسه ومخالفته للحوادث وسبعة تسمى صفات معان وهي الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام وهذه أثبتها أهل السنة ونفاها المعتزلة وسبعة تسمى معنوية منسوبة الى المعانى وهى التى ذكرها الشاطبى ومن أثبتها بعد اثبات الاولى مشى على القول بثبوت الحال وتقدم الكلام عليها (قوله بان بقاء البقاء نفسـه)أى كوجود الوجود وقدم القدم ووجوب الوجوب وامكان الامكان (قوله أي والعـين)لعل المصنف تركه لانه متفق عليه بين أصحابنا قال فى مقاصد المقاصد وشرحه له صفات زائدة على صفاته اذ لا يفهم من العالم الا من له العلم ولا معني للمعلوم الا ما تعلق به العلم مع خلاف

في بعضها وفي كونها غير ذاته بعد الاتفاق على انها ليست عينها وكذا في الصفات بعضها مع بعض تفاديا من القول بتعدد القدماء ثم المراد انها ليست عينا بحسب المفهوم ولاغيرا بحسب الماصدق فلا يلزم في قولهم انها لاعين ولاغير الجمع بين النقيضين ولا رفعهما لكنه انما يصح في مثل العالم والقادر لافي مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه وقيل المراد بالغيرية كون الموجودين بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر أي يمكن الانفكاك بينهما والمراد بالعينية الاتحاد في المفهوم وفيه نظر كما بين في شرح العقائد (قوله بمعنى انها مستندة اليها بطريق الايجاب الخ) حاصله انها واجبة لذات الواجب لالذاتها واما في ذاتها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم غير منفصل عنه وليس كل قديم الها حتي يلزم تعدد القدماء وكونه تعالى فاعلا بالاختيار عند القائل به انما هو في غير صفاته كذا قاله السعد وسبقه الى القول بامكان الصفات الفخر الرازي وتعقبه جمع من متأخري المغاربة منهم السنوسي ومرشا وفي حواشي أم البراهين مايتعلق بذلك وقوله لا بطريق الخلق أي الايجاد بعد العدم وصفات الله لم تسبق بالعدم ولكون الخلق الايجاد بعد العدم لامطلقا امتنع الائمة من القول بان القرآن الذي هو من جملة الصفات مخلوق وان جاز ان يقال فيه وفي سائر الصفات ان الذات خلقتها واوجدتها بمعنى احتياجها الى الذات لكن استعمال تلك العبارة مما ينبغي التحاشي عنه والخوض فيه سؤالا وجوابا بدعة لعدم وروده في الشرع لكن اذا ألجأت الضرورة الى بيانه وجب كما قال السيد الصفوي (قوله لرجوعه الى القدرة) لانه عبارة عن تعلقها بالمقدورات ولايخفى ان للقدرة (٧٣) تعلقين صلوحي قديم وتنجيزي حادث ويمكن ان يجعل ذلك مبني كلام الفريقين ويرتفع الخلاف من البين (قوله فاعل بالاختيار) بمعني ان شاء فعل وان شاء ترك أي تمكن من الفعل والترك ويصحان منه بحسب الدواعي المختلفة وليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه وهذا لاينافي لزوم صدور الفعل عنه عند حصول الداعي بحيث لايصح عدم وقوعه ولا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب بالذات لانه الذي يجب عنه الفعل نظرا الى نفسه بحيث لايتمكن من الترك أصلا ولايصدق عليه ان شاء ترك كالشمس في الاشراق والنار في الاحراق ولو كان الباري تعالى موجبا بالذات فايجابه للحادث ان كان بلا واسطة لزم تخلفه عن المؤثر الموجب التام مع كونه لازما له وقد وجد في الازل وتخلف اللازم عن ملزومه محال أو بواسطة لزم ان يكون كل حادث مسبوقا بآخر لاالى نهاية وهو باطل (قوله ان اريد به المقروء) فهو النفسي هذا الظاهر والحقيقة غير ظاهر لان المقروء حروف والفاظ و النفسي منزه عنها لانه عبارة عن صفة أزلية منافية للسكوت والآفة الباطنتين وهي صفة واحدة لاتكثر فيها كسائر الصفات لها تعلقات والنظم المعجز دال علي تلك التعلقات على ما هو التحقيق كما بيناه في حواشي أم البراهين وذلك النظم يسمى كلام الله حقيقة لدلالته على ذلك ولانه ليس من تأليفات المخلوقين والقرآن اسم للمؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى ومايقرأه كل أحد عنه لامثله واخبار بعضهم انه اسم له لامن حيث تعيين المحل فيكون واحدا نوعيا وكل مايقرأه قارىء نفسه لامثله وكذا الحكم في كل شعر وكتاب ينسب الى قائل واذا علمت ذلك فقوله فهو النفسي أي الدال عليه أو على تعلقاته كما أشار الى ذلك السعد عند قوله النفسي والقرآن كلام الله غير مخلوق وهو مكتوب في مصاحفنا محفوظ في قلوبنا مقروء بالسنتنا مسموع باذاننا غير حال فيها حيث قال هو معني قديم قائم بذات الله يلفظ به ويسمع بالنظم الدال عليه وقوله يلفظ به أي باللفظ الدال عليه بدليل مابعده لكن قوله بعد ذلك فالمراد الدلالة على كلام الله يأبى ذلك فتأمل

بعضا ومع الذات) أي ذاته تعالى فيقال في الصفة مع الصفة أو مع ذاته تعالى لاعين ولاغير (وصفات الذات) وهي الواجبة لذاته تعالى بمعني انها مستندة اليها بطريق الايجاب لا بطريق الخلق والاختيار (قديمة قائمة بها) أي بذاته تعالى (وصفات الفعل) وهي المسندة اليه تعالى بطريق الخلق والاختيار (حادثة غير قائمة بها) أي بذاته تعالى (كالرزق) بفتح الراء (والاحياء والاماتة وقالت الحنفية الكل) أي من صفات الذات والفعل «قديم» اما في صفات الذات فظاهر وأما في صفات الفعل فلرجوعها الي صفة التكوين وهو عندهم قديم وعند الاشاعرة حادث لرجوعه الى القدرة «وهو سبحانه» وتعالى «فاعل بالاختيار» فالعالم حادث ويمتنع حوادث لاأول لها «لا بالذات خلافا للفلاسفة» في قولهم انه فاعل بالذات «ومن ثم» أي من هنا وهو قولهم انه فاعل بالذات أي من أجل ذلك «قالوا بقدم العالم ويجوز حوادث لا أول لها والكلام» أي كلامه تعالى النفسي «قديم خلافا للمعتزلة» في قولهم ليس بقديم لتفهيم الكلام النفسي (والقرآن ان أريد به المقروء فهو النفسي كقولنا القرآن كلام الله قديم غير مخلوق

(قوله أي ملفوظي به أو تلفظي) أخذ هذا من قوله بعد لان الجهمي الخ لانه يعلم منه ان الجهمي يفسر اللفظ بالملفوظ والقدري بالتلفظ (قوله يجوز ان يسمع بحاسة الاذن) لعل التقييد بها نظرا لاصالتها في السمع ومقتضى قاعدة الاشعري من جواز ادراك كل حاسة ما يدرك بالاخرى انه يجوز سماع الكلام النفسي بكل حاسة (قوله خرقا للعادة) هذا خلاف المتبادر من كلام المصنف ومقابلته كلام الاشعري بكلام القاضي فان ظاهر (٧٤) صنيعه ان الاشعري يجوزه على غير طريق خرق العادة فتأمل (قوله وعند هؤلاء ان موسى الخ) اما على الاولين فتسميته بخصوصه كلام الله ظاهر واما على الثالث فيحتاج الى توجيه بما يحتاج اليه الماتريدي والاستاذ (قوله لا بمعنى المقروء النفسي) فيه ما علمت سابقا من ان النفسي نفسه لا يكون مقروأ وفي شرح العقائد واما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى فذهب الاشعري الى انه يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ أبو اسحق الاسفرايني وهو اختيار الشيخ أبي منصور رحمه الله فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله حتى يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى صلوات الله وسلامه عليه سمع صوتا دالا على كلام الله لكن لما كان بواسطة الكتاب والملك خص عليه السلام باسم الكليم (قوله وانهم خلقوا من نور) سئل الولي العراقي هل خلقوا دفعة واحدة ويكون موتهم كذلك فاجاب بانه لم يثبت فيه شيء ولا مجال للظن والقياس وما وان يحكى من ان الله تعالى يخلق بسبب بعض الاعمال الحسنة ملكا يسبح ويكون تسبيحه لذلك القائل فلو ثبت لدل على خلقهم شيأ فشيأ لكنه لم يثبت بل هو موضوع وفي معراج الشامي وروى أبو الشيخ عن وهب قال هؤلاء الاربعة املاك جبريل وميكائيل واسرافيل وملك الموت أول من خلقهم الله من الملائكة وآخر من يميتهم وأول من يحييهم وهم المدبرات (قوله والنوع الانساني أفضل منه) أي في الارواح قال العز ابن عبد السلام لان الملائكة أفضل من الاجساد المركبة من الاخلاط وارواح الانبياء أفضل

وان اريد به القراءة» أي العبارة (كقولنا قراءة القرآن أو» أي ان اريد به (المكتوب كقولنا يحرم على المحدث مسه فالمراد» بكل منهما «الدلالة على كلام الله تعالى فيكون» أي القرآن بهذا المعنى «حادثا والحشوية» وهم القائلون بانه جسم لا كالاجسام من لحم ودم لا كاللحوم والدماء «وجعلوا القراءة المقروء وقد فرق» الامام «أحمد رحمه الله بينهما» أي بين القراءة والمقروء «فحكى البيهقي والقاضي» أبو بكر «وغيرهما عنه انه قال من قال لفظي بالقرآن) أي ملفوظي به أي تلفظي به في قوله القرآن كلام الله تعالى (مخلوق فهو) على التفسير الاول (جهمي) وعلى الثاني قدري واليه أشار بقوله (أو غير مخلوق) أي لله (فقدري قال القاضي وهو) أي فرق الامام أحمد بينهما أي بين القراءة بالتفسير الثاني والمقروء بالتفسير الاول (يدل على امامته في هذا العلم) أي علم الكلام (لان الجهمي) من المعتزلة (قائل بخلق القرآن والقدري) منهم (قائل بخلق العبد افعاله وقال البيهقي) لم يرد بذلك الفرق (بل أشار) به (الى السكوت عن الكلام في هذه المسئلة) لبشاعة القول فيه وأنت خبير بان الخلاف بين الجهمي والقدري لفظي لا معنوي وبان الاشعري قائل في الكلام اللفظي بما قاله الجهمي لكن يخالفه في انه يثبت الكلام النفسي بخلاف الجهمي (قال) أبو الحسن الاشعري والكلام القديم يجوز أن يسمع بحاسة الاذن) وان لم يكن مشتملا على حروف خرقا للعادة (وقال القاضي غير مسموع) بها (ولكن يجوز ان يسمع الله كلامه) بغيرها (على خلاف العادة) خرقا لهما (وقال ابن فورك المسموع عند القراءة شيآن صوت القاري وكلام الله وعند هؤلاء) أي الاشعري والقاضي وابن فورك (ان موسى عليه الصلاة والسلام سمع الكلام القديم) لان كلا منهم قائل بسماعه (وقال عبد الله بن سعيد) بن كلابي (والاستاذ) أبو اسحق الاسفرايني (لا تسمع أصلا) لاستحالة سماع كلام بغير لفظ (واختاره) أبو منصور (الماتريدي فالمسموع عندهم) أي عند ابن سعيد والاستاذ والماتريدي (انما هو القرآن بمعنى القراءة) لا بمعنى المقروء النفسي (والثاني) في نسخة الثاني بلا واو (الايمان بالملائكة وفي الصحيح) أي صحيح البخاري وغيره (انهم خلقوا من نور والنوع الانساني أفضل منهم) لامر الله لهم بالسجود لآدم ولان آدم كان أعلم منهم (خلافا للحليمي والقاضي والاستاذ وأبي عبد الله الحاكم وابن حزم والامام الرازي) في قولهم انهم أفضل من النوع الانساني لان الملك معلم النبي والرسول اليه فيكون أفضل من المتعلم والمرسل اليه ولان الملائكة أرواح مبرأة عن الزلل والرذائل والآفات النظرية والعملية ومطلعة على اسرار الغيب وقوية على الافعال العجيبة وسابقة الى الخيرات ومواظبة على محاسن الاعمال (وتوقف الكيا الهراسي وغيره) في التفضيل بينهما لتعارض ادلتهما وتحرير المسئلة ما قاله بعض المحققين ان النبي صلى الله عليه وسلم أفضل الخلق على الاطلاق

وان خواص البشر وهم الانبياء أفضل من خواص الملائكة وان خواص الملائكة أفضل من عوام البشر وان عوام البشر كالصحابة أفضل من عوام الملائكة (والثالث) فى نسخة الثالث بلا واو (الايمان بالكتب) المنزلة على الانبياء (على اختلاف أعدادها وفي صحيح ابن حبان من حديث أبي ذر ان الكتب المنزلة) على الانبياء (مائة كتاب وأربعة كتب وان كتب الله تعالى متفاوتة في الفضيلة وان أفضلها القرآن وقال اسحق بن راهوية يجوز تفضيل بعض القرآن) على بعض (وهو ظاهر كلام) الامام (الشافعي) كان يقول سورة الاخلاص أفضل من غيرها اذلا مانع من ذلك ومنعه أى تفضيل بعضه على بعض (الاشعرى والقاضي وابو حاتم)ابن حبان لانه صفة واحدة فلا تقبل التفضيل والوجه ان الخلاف لفظي اذ القائل بالثاني نظر الى معنى القرآن وهو كلام نفسى وهو لا يتفاوت اذ متعلق سورة المسديد أبي لهب وما ألحق بهما ومتعلق سورة الاخلاص الله تعالى وبعض صفاته (وهل هو معجز لذاته) لما اشتمل عليه من التأليف الغريب والاسلوب العجيب والاخبار عن المغيبات (أو للصرفة) بفتح الصاد وسكون الراء المهملتين بمعني ان العرب كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته (قولان) أولهما قال به جمهور أهل السنة (ثانيهما قال به المعتزلة) أى جمهورهم (الرابع) من الستة التى يجب الايمان بها (الايمان بالرسل وسائر الانبياء) وفي صحيح ابن حبان والحاكم من حديث أبى ذر قلت يارسول الله كم الانبياء قال مائة ألف وعشرون ألفا) وفي رواية مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا وفى رواية مائتا ألف واربعة وعشرون ألفا (قلت يارسول الله كم الرسل من ذلك قال ثلاثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا) أى كثيرا من الناس وفي مسند الطيالسى والبزار وخمسة عشر) لو قدم هذا على جما غفيرا كان أولى (والمشهوران الرسالة أفضل من النبوة لانها تثمر هداية الامة والنبوة قاصرة على النبى كالعلم والعبادة (وقال) الشيخ عز الدين (ابن عبد السلام النبوة أفضل) محتجا بان النبوة الوحي بمعرفة الله وصفاته فهى متعلقة بالله من طرفيها والرسالة الامر بالتبليغ للعباد فهى متعلقة بالله من أحد طرفيها وبالعباد من الآخر والمتعلق بالله من الطرفين أفضل من المتعلق به من أحدهما ويجاب بان الرسالة أخص من النبوة كما أن الرسول أخص من النبي فهي مشتملة على النبوة وزيادة (وفى تفضيل بعض (الانبياء على بعض قولان) أحدهما لا لخبر البخارى وثانيهما نعم لقوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ولقوله تعالى ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض وهذا هو الاصح ويجاب عن النهى فى الاول بان المراد به تفضيل يؤدى الى النقص ومنه لا تفضلونى على يونس بن متى أو قبل العلم به (والمختار وجوب عصمتهم) أى الانبياء فلا يصدر منهم ذنب (ولو من الصغائر عمدا أو سهوا وفاقا للاستاذ) وغيره ء وزاد انه يمتنع عليهم النسيان أيضا) لانه نقص في الجملة قال (وما ورد من الآيات) والاخبار (الموهمة) جواز النسيان عليهم كقوله واذ كر ربك اذا نسيت وخبر الصحيحين انى أنسى كما تنسون (مؤول) عنده بان المراد بالنسيان في ذلك الترك (كما قال الجنيد رضى الله عنه حسنات الابرار سيآت المقربين) حيث يؤولون ويعدون حسنات الابرار أى التي لا نقص فيها سيآت عندهم فلا يقربونها حذرا من نزولهم عن مقامهم العالى على مقام الابرار لانهم الذين أخذوا على حظوظهم وارادتهم واستعملوا فى القيام بحقوق مولاهم عبودية له وطلبا

لذاته لا خلاف فى أن القرآن معجز وانما الخلاف في أقل مايقع به الاعجاز فقيل سورة انا أعطيناك الكوثر أوقدرها وعرفوا السورة بانها طائفة لا تكون أقل من ثلاث آيات قال بعضهم أى مختصة فلا يردان الكوثر أربع آيات على القول بان البسملة منها فان قلت كل تعبير فى الاعجاز على حد الاربع أم يكفى الثلاث قلت نص العلماء على الثلاث وخصه بعضهم بغير مذهب الشافعى وقال أقل مايقع به التحدى أربع وقد يقال مراد الشافعي أقل مايقع به التحدى أقصر سورة غير بسملتها ثلاث وذلك لان المقصود من البسملة التبرك لا التحدى (قوله وهو الكلام النفسى) أى على قول ومتعلقاته على قول آخر كما أسلفناه (قوله ويجاب بان الرسالة الخ) هذا لا يلاقى كلام العز بن عبد السلام فتأمل (قوله عمدا أو سهوا) أى قبل النبوة وبعدها (قوله جواز النسيان عليهم) الظاهر ان مراد المصنف جواز صدور ذنب عنهم وجواز النسيان بدليل قوله كما قال الجنيد فان كلام الجنيد انما هو تأويل لما يوهم صدور الذنب لا النسيان فتأمله

(قوله تعاد اليه روحه في القبر) قال ابن حجر وظاهر الخبر انها تحل في نصف الميت الاعلى وهي حياة لاتنفي اطلاق اسم الميت عليه لانها أمر متوسط بين الموت والحياة كالنوم (قوله ويسأل عن الايمان) أي بالله ورسله وفي بعض الروايات انه يسأل عن الله وقبلته وقيل ان أحوال المسؤلين مختلفة (قوله وهل علوق الروح الخ) اشارة الى ماورد ان أرواح الشهداء في أجواف طير تسرح الى الجنة حيث شاءت وكان القاضي صدر الدين ابن بنت الاعز يأتي درسا على هذا الحديث فحضر العلم العراقي فما استقر جالسا حتى قال على وجه السؤال لايخلوا اما ان يحصل للطير الحياة بتلك الروح أم لا والاول غير مانقوله التناسخية والثاني مجرد حبس الارواح وسجن لها قال التاج السبكي في الطبقات انا نلتزم الثاني ولا يلزم كونه مجرد حبس وسجن لجواز ان يقدر الله تعالى لها في تلك الحواصل من السرور والنعيم مالا تجد في الفضاء الواسع انتهي ومنهم من أول الحديث وقال انها ليست في طير ولكنها نفس الطير (قوله وقد استظهرت عليه بحديث صحيح) كان ينبغي للشارح ذكره ولعله يشير الى مافي الموطأ والنسائي انما نسمة المؤمن طائر يعلق في شجر الجنة حتى يبعثه الله الى جسده يوم يبعثه ويعلق بضم اللام وفتحها وقد نقل ابن القيم القول بان أرواح المؤمنين عند الله في الجنة شهداء كانوا أو غير شهداء عن أبي هريرة وابن عمر واستدل عليه فراجعه (قوله أرق من الشعر الخ) أنكر القرافي هذا وسبقه اليه شيخه ابن عبد السلام قال القرافي والصحيح انه عريض وفيه طريقان يمنى ويسرى وفيه طاقات (قوله موجودتان الآن) أي خلافا للهاشمية ويدل لنا قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض أعدت للمتقين واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين وذلك لان وصفه تعالى الجنة والنار بالاعداد واعدادها يقضي لوجودها لاتفاق الشيء ان أعداد الشيء يكنى به عن وجوده وثبوته والفراغ منه (قوله وبانه يري الخ) لاتخلو عبارة المصنف هنا عن حزازة ولم ينبه الشارح عليها وذلك لان الكلام في الآخرة في الوقوع وفي الدنيا في الجواز العقلي قال شيخنا اللقاني رحمه الله ان رؤيته تعالى لم تقع لغيره صلى الله عليه وسلم في الدنيا على اختلاف فيها له فالرؤية لغير الانبياء وان جازت عقلا فقد امتنعت سمعا نظرا لانها جائزة سمعا وقد أسلف ذلك حيث قال فانتقل الى الاخبار بوقوعها في الدنيا وهو أخص من جواز الوقوع فيها الدال عليه سؤال موسي (قوله رب أرني أنظر اليك) ان قلت الرؤية عين النظر فكيف قيل أرني أنظر اليك قلت المعنى اجعلني متمكنا من رؤيتك بان تتجلى لي فانظر اليك وأراك كذا في الكشاف والظهر منه أن أنظر مطاوع وانظرني هو الفعل الاول فهو كما يقال ادخلني ادخل وعلى كلام الكشاف فلما كان معنى أرني اجعلني

لرضاه والابرار هم الذين نقوا من حظوظهم وارادتهم وأقيموا في الاعمال الصالحة ومقامات اليقين ليجزوا على مجاهداتهم برفيع الدرجات والجمهور على جواز النسيان على الانبياء لظاهر الآيات والاخبار الواردة في ذلك وتأويلها بعيد (الخامس) من الستة التي يجب الايمان بها (الايمان باليوم الآخر وأوله حين قيام الموتى) من قبورهم (وما بين ذلك) أي وما بين أجزاء قيامهم من قبورهم منتهيا (الى وقت الموت) أي موتهم قبل (فهو البرزخ ويجب الايمان بتولي الملائكة قبض الارواح) لقوله تعالى حتى اذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا (وبان الميت تعاد اليه روحه) في القبر (ويسأل عن الايمان وانه) أي وبانه يعذب في قبره أو ينعم فيه لاخبار صحيحة وردت بذلك (وهل علوق الروح) أي تعلقها (بشجر الجنة خاص بالشهداء) دون غيرهم (أو بجميع المؤمنين) الاولى أم عام لجميع المؤمنين (قولان الذي نرجوه) في نسخة الذي رجحوه (الثاني وقد استظهرت عليه بحديث صحيح) ورد فيه (وان) أي وبان (الله يبعث من في القبور) أي يحييهم بعد موتهم (وبالصراط) وهو جسر ممدود على ظهر جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف تمر عليه جميع الخلق فتجوزه أهل الجنة وتزل به اقدام أهل النار (والميزان) وهو جسم محسوس ذو لسان وكفتين يعرف مقادير الاعمال بأن توزن به صحفها أو هي بعد تجسمها (وهما) أي الصراط والميزان (حقيقتان) كما عرف من تعريفهما وبان الجنة والنار مخلوقتان الآن يعني قبل يوم الجزاء (وان) أي وبأن (الله يرى) أي تراه المؤمنون «في الآخرة» قبل دخول الجنة وبعده كما ثبت في أخبار الصحيحين الموافقة لقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والمخصصة لقوله تعالى لا تدركه الابصار أي لا تراه «وأما رؤيته (في الدنيا فللاشعري) فيها (قولان) أحدهما وهو المختار يرى لان موسى عليه الصلاة والسلام طلبها بقوله رب أرني أنظر اليك وهو لايجهل مايجوز ويمتنع على ربه تعالى ثانيهما لا يرى

لان قومه طلبوها فعوقبوا قال الله تعالى فقالوا أرنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم قلنا عقابهم لعنادهم وتعنتهم في طلبها لالامتناعها (والسادس) في نسخة السادس بلا واو (والايمان بالقدر) الآتي بيانه (والحوادث كلها بقضاء الله) أي بحكمه الازلي المتعلق بالاشياء على ماهي عليه فيما لا يزال (وقدره) أي ايجاده الاشياء على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها (خلافا للمعتزلة في المعاصي) حيث قالوا انها ليست بقضاء الله وقدره بناء على قاعدتهم انه تعالى لايخلق القبيح وان العبد يخلق أفعاله (ومن أنكر القدر فقد أنكر القدرة ومن ثم) أي من هنا وهو ان من أنكر القدر أنكر القدرة أي من أجل ذلك (قال الامام أحمد القدر للقدرة وقول) الامام (الشافعي القدرية اذا سلموا العلم خصموا اراد) بالعلم (علم الله تعالى بافعال العباد ولا ينكره أحد الثاني) من أركان الدين (الاسلام وهو) لغة (الانقياد والتسليم) أي التلبس «بالاعمال الصالحة» وعرفا الاتيان بالشهادتين بشرط التصديق بالقلب كما مر واليه بدون شرطه أشار بقوله «وأركانه خمسة كما في الحديث» السابق وهو ان تعبد الله ولا تشرك به شيأ الى آخره «الثالث» من أركان الدين (الاحسان وقد فسره النبي صلى الله عليه وسلم بالمراقبة والاخلاص فقال ان تعبد الله كانك تراه فالايمان مبتدأ) للدين «والاسلام وسط له والاحسان كمال له والدين الخالص شامل للثلاثة هذا جملة مايجب اعتقاده في أصول الدين والباقي زائد من كتب الفلاسفة وغيرها وكان الائمة يعيبون على أهل الكلام كثرة خوضهم فيه لاسيما في صفات الله تعالى اجلالا له» سبحانه وحذرا من افساد عقيدة من لم يتضلع بالعلوم (و) كان (آخر قولهم عليكم بدين العجائز) فانه من أسنى الجوائز ومرادهم انكم لاتعتقدون نقيض ما فطر أي خلق الله عليه عباده وان كانوا عجائز فان الله خلق عباده على الفطرة أي الخلقة فما فطروا عليه فهو حق وان كان هناك حق آخر لم يدركوه بعد كاقامة البرهان بعد تحصيل مقدماته وترتيبها وما أحسن مانظمه الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في ذلك بقوله

تجاوزت حد الاكثرين الى العلا * وسافرت واستبقيتهم في المراكز
وخضت بحارا ليس يدرك قعرها * وألقيت نفسي في فسيح المفاوز
ولجبت في الافكار ثم تراجع * اختياري الى استحسان دين العجائز

والله أعلم * تم الشرح المبارك بحمد الله وعونه
وحسن توفيقه وحسبنا الله ونعم الوكيل
ولاحول ولاقوة الا بالله العلي العظيم
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى
آله وصحبه وسلم والحمد
لله وحده آمين

متمكنا من الرؤية التي هي الادراك علم ان الطلبة هي الرؤية لا النظر الذي لا ادراك معه فلذا قيل لن تراني ولم يقل لم تنظر الى (قوله أراد بالعلم علم الخ) قرر بعضهم كلام الشافعي رضي الله عنه بقوله اذ يقال لهم أتجيزون ان يقع في الوجود خلاف ما تضمنه العلم فان منعوا وافقونا وان أجازوا لزمهم نسبة الجهل اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهو كلام حسن وما قاله المصنف فيه حقا فتأمل والله أعلم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

(يقول خادم التصحيح ابراهيم الطاهرى الحنفى)

وبعد فقد تم بعون الله وحسن توفيقه طبع هذا الكتاب الجليل العديم المثيل ألا وهو كتاب فتح الرحمن للعلامة الامام شيخ الاسلام زكريا الانصارى على متن لقطة العجلان وبلة الظمآن للامام الزركشى وبهامشه حاشية العلامة الشهير الشيخ يس على الشرح المذكور وهو كتاب جليل المقدار عالى المنار حيث اعتنى بتنقيحه فضلاء الأئمة الاعلام مع سهولة العبارة وظهور الاشارة وجزالة المعنى واختصار المبنى قد اشتمل على جملة فنون وهى الاصول والمنطق والحكمة وغير ذلك مما يهم فحول العلماء والطلاب الاذكياء * وذلك بالمطبعة الازهرية الكائن مركزها بجوار الرياض الازهرية لصاحبها المتوسل بالنبى الطاهر حضرة مصطفى بك شاكر وأخيه فى ربيع الاول سنة ١٣٢٩ هجريه على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التحية

(طبع على نفقة حضرة الاستاذ الشيخ محمد العتر الدمياطى)

وحين اطلع على هذا الكتاب حضرة الاستاذ الفاضل والملاذ الكامل الشيخ سعيد الموجي أحد أكابر علماء الشافعية بالازهر كتب عليه ما يأتي

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

الحمد لله الذي خص كتابه بالاعجاز وأنجز لنبيه ما وعده به أي انجاز وأودعه وظائف البيان ولطائف البرهان ما بين اطناب ومساواة وايجاز ونهج به طرف الكلام واطراف الحديث آونة بالحقيقة وآونة بالمجاز والصلاة والسلام على خلاصة العالم وسر ولد آدم أبي القاسم سيدنا ومولانا ونبينا محمد بن عبدالله بن عبد المطلب بن هاشم وعلى آله وصحبه صفوة المهتدين وقدوة المقتدين ما التفت الغصون واختلفت الفنون وبعد فقد من الكريم الوهاب بطبع الكتاب المستطاب الموسوم بلقطة العجلان للامام العلامة محمد بن عبد الله الزركشي الشافعي الرحلة المتقن المتفنن وهي على وجيز لفظها وغزير لحظها يقف على الوسيط بل البسيط من المؤلف الطويل في الزمن القصير مواليها وتزيد بعجائبها وغرائبها على أولئك المطولات فلا تساويها فكأن الامام المجيد محمد بن نباتة عناها بقوله

يلسي لها الراكب العجلان حاجته * ويصبح الحاسد الظمآن يطربها
خذها اذا انشدت في الحي عن طرب * صدورها عرفت منها قوافيها

امتزجت بشرح الامام شيخ الاسلام أبي يحيى زكريا الانصاري امتزاج الروح بالجسد وحل محل الشجاعة من الاسد أبان عن لفظها الوجيز بالمعنى الغزير العزيز وحل ببنان البيان عقد المشتبه منها بباهر البرهان ووشي حواشيها الرقيقة واطراف أحاديثها الانيقه العلامة يس العليمي بما كشف عن جميل وجهها القناع حتى صارت على طرف الثمام حبل الذراع وقد قيض الله سبحانه لها وله الحمد في هذا العصر حضرة الفاضل الشيخ محمد العتر الدمياطي فجلاها في أحسن صورها بالطبع وأبرزها في أحسن مجاليها بحسن الوضع فشكرا لذلك الفاضل اذ حلى ذلك الجيد العاطل بقلائد العقيان وفوائد الفضائل ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم

قال ذلك وكتبه
السعيد الموجي بالازهر

(فهرست كتاب لقطة العجلان وبلة الظمآن وشرح شيخ الاسلام مع حاشية الشيخ يس عليه)

صحيفه

(تمت)

